

**PERBAHASAN EPISTEMOLOGI DALAM WACANA
KALAM AL-ASHA'IRAH: ANALISIS TERHADAP
PEMIKIRAN AL-BAQILLANI (m. 403H)
DAN AL-BAGHDADI (m. 429H)**

BASRI BIN HUSIN

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2018

**PERBAHASAN EPISTEMOLOGI DALAM WACANA
KALAM AL-ASHA'IRAH: ANALISIS TERHADAP
PEMIKIRAN AL-BAQILLANI (m. 403H)
DAN AL-BAGHDADI (m. 429H)**

BASRI BIN HUSIN

**TESIS DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI
KEPERLUAN BAGI IJAZAH
DOKTOR FALSAFAH**

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2018

**PERBAHASAN EPISTEMOLOGI DALAM WACANA KALAM
AL-ASHĀ'IRAH: ANALISIS TERHADAP PEMIKIRAN AL-
BĀQILLĀNĪ (m. 403H.) DAN AL-BAGHDĀDĪ (m. 429H.)**

ABSTRAK

Kajian ini memfokuskan perbahasan epistemologi dalam wacana kalam al-Ashā'irah dengan tumpuan kepada pemikiran al-Bāqillānī (m. 403H.) dan al-Baghdādī (m. 429H.) yang merupakan antara tokoh awal al-Ashā'irah selepas Imām Abū Ḥasan al-Ash'arī (m. 324H.). Dalam perkembangan epistemologi kalam al-Ashā'irah, al-Bāqillānī dan al-Baghdādī memainkan peranan penting dengan membina asas-asas dan metode pemikiran epistemologi pada peringkat awal perkembangan. Mereka merupakan antara tokoh al-Ashā'irah yang memulakan perbahasan kitab dengan kaedah muqaddimah ilmu (epistemologi). Beberapa konsep penting yang diketengahkan oleh mereka seperti takrif dan hakikat ilmu, jenis-jenis ilmu, sumber-sumber ilmu, *'ilm* dan *ma'rifah*, jenis-jenis maklumat dan golongan yang mengingkari ilmu (sofis) menjadi panduan penting kepada tokoh-tokoh yang terkemudian dalam membentuk satu konsep ilmu yang menyeluruh dalam epistemologi kalam al-Ashā'irah. Kajian ini menggunakan dua metodologi iaitu metode pengumpulan data dan metode analisis data yang terdiri daripada metode induktif, deduktif dan historis. Hasil kajian mendapati bahawa teori ilmu yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī banyak mempengaruhi tokoh-tokoh al-Ashā'irah yang terkemudian dalam membentuk kerangka ilmu yang sepadu. Selain itu juga, melalui analisis yang dilakukan mendapati bahawa pendekatan epistemologi yang digunakan mereka masih relevan dalam menangkis dan mempertahankan akidah Islam. Hal ini kerana cabaran ilmu yang muncul dari dahulu hingga kini adalah sama dari segi pemikiran dan manhajnya sama ada cabaran yang datang itu dari dalaman ataupun luaran.

**PERBAHASAN EPISTEMOLOGI DALAM WACANA KALAM AL-
ASHĀ'IRAH: ANALISIS TERHADAP PEMIKIRAN AL-BAQILLANI
(m. 403H.) DAN AL-BAGHDADI (m. 429H.)**

ABSTRACT

This study focuses on epistemological debates in theological Asharite's discourse with focus on al-Bāqillānī's (m. 403H.) and al-Baghdādī's (429H.) thought which is among the early Asharite's scholars after Imām Abū Ḥasan al-Asha'arī. In term of the development of Asharite's epistemological theological, al-Bāqillānī and al-Baghdādī play an important role by founding the basics and methods of epistemological thinking in the early stages. They are among the Asharite's scholars who started discussing the book with introduction of knowledge (epistemology) methods. Some of the key concepts they have presented are the definition and the nature of knowledge, the kinds of knowledge, the sources of knowledge, 'ilm and *ma'rifah*, the kinds of information and sophist to be an important guide to the later Asharite's scholar in term to build a comprehensive concept in the Asharite's epistemology of kalam. This study based on two methodologies which is data collection and data analysis consisting method of inductive, deductive and historical. The findings show that the theory of knowledge proposed by al-Bāqillānī and al-Baghdādī greatly influenced the later Asharite scholars to build a great holistic framework of knowledge. Furthermore, the analysis of this study show that the epistemological approaches by them are still relevant to defend 'Aqīdah Islam. This is because the challenges of knowledge that arise from the past to the present are the same in terms of thier methodology or their thought whether the challenges come from both internal and external.

PENGHARGAAN

Alhamdulillah, penulis memanjatkan kesyukuran ke hadrat Ilahi kerana dengan keizinanNya dapat jua penulis menyelesaikan kajian di peringkat kedoktoran. Walaupun diuji dengan kelumpuhan fizikal kekal dan berkerusi roda ketika sedang menyiapkan penulisan tesis, namun ia bukan penghalang dan alasan utama untuk berhenti di separuh jalan dalam pengajian ini.

Pertamanya, setinggi-tinggi penghargaan buat Prof. Madya Dr Che Zarrina Sa'ari selaku penyelia pertama dan kepada Dr Azmil Zainal Abidin selaku penyelia kedua yang banyak memberi nasihat dan tunjuk ajar dalam menyiapkan kajian. Tidak dilupakan juga buat Prof Madya Dr Wan Suhaimi Wan Abdullah selaku mantan penyelia sebelum beliau berhijrah ke UTM.

Terima kasih buat Dr Syed Muhammad Hilmi Syed Abdul Rahman selaku Ketua Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, pensyarah serta staf JAPI yang banyak memberi sokongan padu kepada penulis untuk menyiapkan kajian ini. Tidak dilupakan buat Allahrayham Profesor Dr Joni Tamkin Borhan yang meninggal dunia pada hari penulis membentangkan kajian akhir ini di JAPI. Penghargaan juga buat Staf Akademi Pengajian Islam terutamanya Staf Ijazah Tinggi dan Pustakawan di Perpustakaan Akademi Pengajian Islam yang banyak membantu untuk mendapatkan bahan rujukan buat penulis.

Seterusnya penghargaan buat isteri tercinta Ashikin Aini Abdullah serta dua orang permata hati iaitu Ilham Humaira dan Imran Firdaus yang telah banyak berkorban dan sentiasa memberi sokongan tanpa jemu sehingga tesis ini dapat disiapkan. Juga ucapan terima kasih dititipkan khas buat bonda tersayang Hajjah Mek Maneh Binti Awang yang tidak pernah jemu memberi dorongan dan mendoakan kejayaan penulis. Begitu juga kepada arwah ayahanda Hj Husin Harun yang meninggal dunia ketika penulis baru memulakan pengajian

kedoktoran. Tidak dilupakan juga buat keluarga mertua di Johor Bahru Hajjah Fathlon Binti Hussien dan Haji Abdullah Sikander Terima kasih di atas didikan dan kasih sayang yang telah dicurahkan selama ini. Kepada kekanda Husni, Ajis dan adinda Noraini serta anak-anak saudara, terima kasih juga di atas dorongan dan bantuan kalian.

Akhir sekali, penulis mengucapkan *Jazakumullāh Khairan Kathīra* kepada semua pihak yang terlibat tidak kira secara langsung mahupun tidak langsung dalam menjayakan tesis ini. Semoga segala sumbangan yang diberikan ini diterima sebagai amal soleh di sisi Allah S.W.T dan bermanfaat kepada semua.

Basri Bin Husin,
Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam,
Akademi Pengajian Islam,
Universiti Malaya,
50603 Kuala Lumpur.

A-07-19,
PPR Pantai Ria,
59200 Pantai Dalam,
Kuala Lumpur.
basrihusin@yahoo.com

ISI KANDUNGAN

JUDUL	i
HALAMAN JUDUL	ii
ABSTRAK	iii
<i>ABSTRACT</i>	iv
PENGHARGAAN	v
ISI KANDUNGAN	vii
SENARAI TRANSLITERASI	xii
EJAAN DAN TRANSLITERASI	xv
SENARAI KEPENDEKAN	xvi
SENARAI RAJAH	xvii
 BAB 1: PENDAHULUAN	 1
1.1 LATAR BELAKANG KAJIAN	1
1.2 PERMASALAHAN KAJIAN	9
1.3 OBJEKTIF KAJIAN	9
1.4 KEPENTINGAN KAJIAN	10
1.5 PENGERTIAN TAJUK	13
1.5.1 Perbahasan Epistemologi	13
1.5.2 Wacana Kalam al-Ashā‘irah	14
1.5.3 Al-Bāqillānī dan al-Baghdādī	15
1.6 SKOP KAJIAN	17

1.7	TINJAUAN KAJIAN LEPAS.....	18
1.7.1	Prinsip-prinsip Epistemologi Islam.....	18
1.7.2	Epistemologi Kalam al-Ashā'irah.....	21
1.7.3	Pemikiran al-Bāqillānī dan al-Baghdādī	28
1.8	METODOLOGI PENYELIDIKAN.....	31
1.8.1	Metode Pengumpulan Data.....	31
1.8.1.1	Data Primer	32
1.8.1.2	Data Sekunder	33
1.8.2	Metode Analisis Data.....	33
1.9	SUSUNAN PENULISAN.....	34
 BAB 2: PRINSIP-PRINSIP EPISTEMOLOGI DALAM WACANA KALAM		
AL-ASHĀ'IRAH		37
2.1	PENDAHULUAN.....	37
2.2	PRINSIP-PRINSIP EPISTEMOLOGI ISLAM	37
2.2.1	Definisi Epistemologi	38
2.2.2	Klasifikasi Ilmu Menurut Islam	42
2.2.3	Sumber-sumber Epistemologi Islam	45
2.2.3.1	Pancaindera	45
2.2.3.2	Akal	46
2.2.3.3	<i>Al-Khabar al-Sādiq</i> (Berita Yang Benar)	47
2.2.3.4	Intuisi/Ilham	49
2.3	ASAS-ASAS EPISTEMOLOGI KALAM AL-ASHĀ'IRAH	50
2.3.1	Asas-Asas Epistemologi al-Ash'arī	53
2.3.2	Perkembangan Epistemologi Kalam al-Ashā'irah	57

2.3.2.1	Tahap Pertama (Fasa Pembentukan)	58
2.3.2.2	Tahap Kedua (Fasa Pengukuhan dan Pencorakan)	62
2.3.2.3	Tahap Ketiga (Fasa Penyempurnaan)	67
2.3.3	Perbahasan Epistemologi Dalam Karya-karya Ilmu Kalam al-Ashā'irah	69
2.4	KEISTIMEWAAN EPISTEMOLOGI DALAM MANHAJ AL-ASHĀ'IRAH	77
2.4.1	Ciri-ciri Utama Epistemologi al-Ashā'irah	77
2.4.1.1	Konsep <i>Wasāṭiyyah</i> (Kesederhanaan)	79
2.4.1.2	Pengharmonian Antara <i>al-Naql</i> dan <i>al-'Aql</i>	85
2.4.1.3	Kesepaduan Ilmu	88
2.5	KESIMPULAN	91
 BAB 3: PERBAHASAN EPISTEMOLOGI DALAM WACANA KALAM AL-BĀQILLĀNĪ DAN AL-BAGHDĀDĪ		92
3.1	PENDAHULUAN	92
3.2	KONSEP ILMU MENURUT AL-BĀQILLĀNĪ	93
3.2.1	Takrif dan Hakikat Ilmu	93
3.2.2	<i>'Ilm</i> dan <i>Ma'rifah</i>	97
3.2.3	Jenis-Jenis Ilmu	98
3.2.3.1	Ilmu <i>al-Ḍarūrī</i>	99
3.2.3.2	Ilmu <i>al-Nazarī</i>	100
3.2.4	Sumber-Sumber Ilmu	102
3.2.4.1	Pancaindera	103
3.2.4.2	Akal	105

3.2.4.3	<i>Al-Khabar</i>	111
3.2.5	Jenis-Jenis Maklumat	113
3.2.5.1	<i>Mawjūd</i>	114
3.2.5.2	<i>Ma‘dūm</i>	116
3.3	KONSEP ILMU MENURUT AL-BAGHDĀDĪ.....	118
3.3.1	Takrif dan Hakikat Ilmu	119
3.3.2	Golongan Yang Mengingkari Ilmu (Sofis)	124
3.3.3	Jenis-Jenis Ilmu	129
3.3.3.1	<i>‘Ilm al-Ḍarūrī</i>	130
3.3.3.1.1	<i>‘Ilm al-Badīhī</i>	131
3.3.3.1.2	<i>‘Ilm al-Ḥissi</i>	135
3.3.3.2	<i>‘Ilm al-Nazarī</i>	141
3.3.4	<i>Al-Khabar</i>	146
3.4	KESIMPULAN	151

BAB 4: ANALISIS PERBAHASAN EPISTEMOLOGI KALAM MENURUT PERSPEKTIF AL-BĀQILLĀNĪ DAN AL-BAGHDĀDĪ 153

4.1	PENDAHULUAN.....	153
4.2	PEMURNIAN TERHADAP TAKRIF ILMU.....	154
4.2.1	Menyediakan Definisi Ilmu Yang Kukuh dan Komprehensif	154
4.2.2	Tidak Menyempitkan Ruang Perbahasan Ilmu	160
4.3	KESEPADUAN ILMU DAN KAEDAH BERINTERAKSI DENGANNYA	165
4.3.1	Peranan Akal Dalam Menyalurkan Sumber Ilmu	166
4.3.2	Sikap Yang Harmoni Terhadap Pancaindera	170

4.3.3	Bersikap Ilmiah Terhadap Sumber <i>al-Khabar</i>	174
4.4	MEMBINA KERANGKA AKLIYYAH DALAM ASAS ILMU	178
4.4.1	Kemampuan Ilmu <i>al-Darūrī</i> Dalam Menanggapi Asas Pengetahuan	178
4.4.2	Membina Asas Dalam Perbahasan Ilmu <i>al-Nazarī</i>	184
4.4.3	Penghujahan Akal Dalam Perbahasan Ilmu	192
4.5	MENEGASKAN HAKIKAT DAN KEBENARAN ILMU	195
4.5.1	Menolak Gejala Sofisme Dalam Pemikiran Islam	196
4.5.2	Menyediakan Prinsip-Prinsip Ketika Berhadapan Golongan Sofis	199
4.6	KESIMPULAN	203
BAB 5: KESIMPULAN		205
5.1	PENDAHULUAN	205
5.2	RUMUSAN KAJIAN	205
5.3	SARANAN	210
BIBLIOGRAFI		213
6.1	RUJUKAN BAHASA ARAB	213
6.2	RUJUKAN BAHASA INGGERIS	217
6.3	RUJUKAN BAHASA MELAYU	220
6.4	RUJUKAN LAMAN WEB	225

SENARAI TRANSLITERASI

1. HURUF

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
ء	,	تأليف	Ta' līf
ب	B	بيروت	Beirūt
ت	T	تعليم	Ta' līm
ث	Th	ثورة	Thawrah
ج	J	جماعة	Jamā'ah
ح	Ḥ	حديث	Ḥadīth
خ	Kh	خلدون	Khaldūn
د	D	دار	Dār
ذ	Dh	ذیاد	Dhiyād
ر	R	رسالة	Risālah
ز	Z	زيارة	Ziyārah
س	S	سيرة	Sīrah
ش	Sh	شريف	Sharīf
ص	Ṣ	صف	Ṣaf
ض	Ḍ	ضابط	Ḍābit
ط	Ṭ	طارق	Ṭāriq

ظ	Z	ظلال	Zilāl
ع	‘	عهد	‘Ahd
غ	Gh	غاية	Ghāyah
ف	F	فكر	Fikr
ق	Q	قصور	Quṣūr
ك	K	كتاب	Kuttāb
ل	L	لسان	Lisān
م	M	مسجد	Maṣjid
ن	N	نظرية	Naẓariyyah
و	W	وصل	Waṣala
هـ	H	هدف	Hadaf
ي	Y	يمين	Yamīn

II. VOKAL PENDEK

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
-----َ-----	A	قنت	Qanata
-----ِ-----	I	شرب	Shariba
-----ُ-----	U	جمع	Jumi‘a

III. VOKAL PANJANG

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
أ / إ	Ā	إحيأ	Bāb/Iḥyā'
ي	Ī	تجدید	Tajdīd
و	Ū	علوم	'Ulūm

IV. DIFTONG

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
و	Aw	قول	Qawl
ي	Ay	غير	Ghayr
ي	iyy / ī	عربي	'Arabiyy atau 'arabī (di akhir kalimah)
و	uww / ū	عدو	'Aduww atau 'adū (di akhir kalimah)

EJAAN DAN TRANSLITERASI

Pengecualian daripada menggunakan panduan itu bagi kes-kes berikut:

- i. Bagi akhir perkataan asal yang ditulis dengan “ة” (Ta’ Marbutah) dieja mengikut sebutan “e”.
- ii. Tanwin tidak dieja dengan mengikut sebutan tetapi mengikut tulisan. Contoh: *Sur‘ah* (سرعة) dan *Sā‘ah* (ساعة).
- iii. Alif Lam diterasliterasikan sebagai al (sama ada bagi *Lam Shamsiyyah* atau *Qamariyyah*) yang dihubungkan dengan kata berikutnya dengan tanda sempang. “a” dalam al tidak menerima hukum huruf besar menurut pedoman umum ejaan Bahasa Malaysia. Sebaliknya hukum huruf besar terpakai kepada huruf pertama kata berikutnya.
- iv. Istilah sesuatu perkataan yang berasal dari perkataan bahasa Arab tetapi telah menjadi sebutan umum bahasa Malaysia adalah dieja mengikut perkataan bahasa Malaysia. Semua perkataan ‘Arab/Inggeris (Bahasa Asing) hendaklah di~~italic~~kan kecuali nama khas.

Ejaan yang digunakan dalam disertasi ini juga adalah mengikut Daftar Ejaan Rumi Bahasa Malaysia, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia 1998.

Transliterasi yang diguna pakai ialah berdasarkan rujukan Panduan Penulisan Ilmiah Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, Edisi Ketiga 2012.

SENARAI KEPENDEKAN

<i>al-Inṣāf</i>	<i>al-Inṣāf fī ma Yajib I'tiqāduhu wa lā Yajūzu al-Jahl Bih</i>
<i>al-Tamhīd</i>	<i>al-Tamhīd fī al-Radd 'Alā Mulḥidah al-Mu'aṭṭilah wa al-Rāfiḍah wa al-Khawārij wa al-Mu'tazilah</i>
<i>al-Ibānah</i>	<i>al-Ibānah 'an Usūl al-Diyānah</i>
bil.	bilangan
cet.	cetakan
et al.	et alibi- Bagi mengambil tempat nama penulis lain sekiranya buku berkenaan dihasilkan oleh lebih dari dua orang
h.	halaman
H.	Hijrah
<i>Ibid.</i>	<i>Ibidem</i> - bermaksud pada rujukan yang sama seperti sebelumnya
j.	jilid
juz.	juzuk
m.	meninggal
M.	Masihi
<i>Muḥaṣṣal</i>	<i>Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akḥḥirīn min 'Ulamā' wa al-Ḥukamā' wa al-Mutakallimīn</i>
s.a.w.	Sallallahu alaihi wasallam
S.W.T	Subhanahu wataala
t.t	tanpa tahun
T.P.	tanpa penerbit
T.T.P	tanpa tempat penerbitan
terj.	terjemahan

SENARAI RAJAH

	Halaman
Rajah 1: Kelompok-Kelompok Sofis	127
Rajah 2: Jenis-jenis Ilmu Menurut al-Baghdādī (m. 429H.)	130
Rajah 3: Perbezaan Penggunaan Istilah Bagi Pecahan Ilmu <i>al-Ḍarūrī</i> antara al-Baḳillānī dan al-Baghdādī	132
Rajah 4: Organ Pancaindera, Fungsi Deria dan Jenis Rasangan Yang Diterima	136
Rajah 5: Hubungan Antara Organ dan Fungsi Deria	172

BAB 1: PENDAHULUAN

1.1 LATAR BELAKANG KAJIAN

Dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam, persoalan wahyu dan akal merupakan antara perbincangan utama yang dibincangkan oleh golongan ahli falsafah Islam dan *mutakallimūn*.¹ Perkembangan terhadap perbincangan ini diteruskan dengan kelahiran Ilmu Kalam yang menyaksikan kemunculan pelbagai aliran teologi seperti Muktaẓilah, Jabariyyah, Qadariyyah, Ash‘ariyyah dan sebagainya. Kewujudan aliran ini telah membawa pelbagai metodologi dalam menanggapi konsep agama iaitu Islam.

Bagi golongan *mutakallimūn*, persoalan keimanan dan akidah menjadi fokus utama perbincangan yang melibatkan perbincangan tentang konsep *al- ilahiyyāt* (ketuhanan), *al-nubuwwāt* (kenabian), *al-sam‘iyyāt* (perkara-perkara ghaib).²

Namun begitu, tidak semua aliran yang muncul dalam sejarah pemikiran Islam berjaya mengikut acuan sebagaimana yang dianjurkan oleh al-Qur’an iaitu tidak melebihkan keautoritian akal berbanding keautoritian wahyu. Bahkan setiap aliran mempunyai doktrin dan metodologi masing-masing dalam menetapkan keimanan tersebut. Sebagai contoh, pada zaman awal perkembangan Ilmu Kalam golongan Muktaẓilah dan Hashwiyyah dilihat tidak seimbang dalam memberi keautoritian terhadap akal dalam memahami nas-nas agama. Golongan Hashwiyyah umpamanya berkecenderungan menggunakan metode tekstual dengan membataskan penglibatan akal fikiran dalam memahami nas-nas al-Qur’an sehingga mengecilkan kemampuan akal untuk mentakwilkan dan mentafsirkan ayat-ayat al-Qur’an.³ Implikasi terhadap

¹ Mukhtār Maḥmūd ‘Atā‘illāh, *Dirāsāt fī al-‘Aqīdah wa ‘Ilm al-Kalām* (Al-Qāhirah: Dār al-Hānī lil Ṭabā‘ah wa al-Nashr, 2009), 18.

² *Ibid.*, 16-7.

³ A.S Halkin, “The Ḥashwiyya”, *Journal of the American Oriental Society*, bil. 54, no. 1 (Mar 1934), 15.

keliteralan ini melahirkan golongan Mujassimah dan Musyabbihah yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan teks semata-mata sehingga tiada ruang kepada akal untuk mengambil tempat untuk melakukan takwil. Seseorang dari golongan ini terlalu ekstrem dalam menetapkan sifat-sifat *khabariyyah* sehingga mencapai tahap *tashbīh* dan *tajsīm*.

Pendekatan *ḥarfī* yang berpaut kepada makna yang literal semata-mata juga membawa impak yang sangat besar dalam mengkonsepsikan agama dan tuhan. Ini kerana apabila tiada langsung ruang kepada akal dalam memahami nas-nas al-Qur'an akan membawa implikasi tuhan memiliki sifat-sifat rohani dan jasmani yang sama dengan makhluk umpamanya “datang”, “turun”, “bersemayam”, “wajah”, “tangan” dan sebagainya.⁴

Berbeza dengan metodologi Hashwiyyah yang cenderung menggunakan kaedah literal dan zahir semata-mata, aliran Muktazilah pula berada pada kedudukan yang sebaliknya iaitu terlampau ekstrim dalam memberi ruang kepada keterlibatan akal yang dalam memahami nas-nas al-Qur'an dan al-Hadith. Golongan Muktazilah yang muncul, berpegang kepada tafsiran yang sangat liberal dalam agama sehinggakan mereka berpendapat bahawa mengetahui dan melakukan perkara baik dan buruk adalah wajib dengan akal bukannya dengan wahyu.⁵ Dalam hal yang lebih lanjut lagi, fungsi wahyu sebenarnya sekadar memberi informasi dan mengesahkan perkara-perkara yang belum diketahui oleh akal.

Pendekatan rasionalis yang dibawa oleh Muktazilah juga tidak seimbang dengan meletakkan kedudukan wahyu yang lebih rendah berbanding pemikiran akal manusia. Ini menggambarkan bahawa fungsi akal berada pada kedudukan yang sangat tinggi

⁴ Abī al-Faṭḥ Muḥammad ‘Abd al-Karīm Ibn Abī Bakr Aḥmad al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, taḥqīq Amīr ‘Alī Mahnā dan ‘Alī Ḥasan Fa‘ūr (Bayrūt: Dār al-Ma‘rifah, 1993M./1414H.), 120.

⁵ *Ibid.*, 58.

dalam membahaskan perkara-perkara keagamaan. Dalam pemikiran kalam Muktazilah ini, manusia dipandang sebagai “berkuasa” dan “merdeka” apabila akal diberi ruang yang tidak dibatasi oleh wahyu.⁶

Selain itu, golongan Muktazilah yang muncul dalam sejarah pemikiran Islam mempunyai intepretasi yang tersendiri terhadap kedudukan akal dan wahyu dalam persoalan epistemologi yang agak berbeza berbanding al-Ashā‘irah. Sebagai contoh, dalam memahami sama ada *Kalām Allāh* (al-Qur’an) itu *qadīm* atau *ḥadīth*, golongan Muktazilah melihatnya dari sudut lafaz atau perkataan tersebut dengan menggunakan logik akal semata-mata umpamanya suara dan huruf-huruf di dalam al-Qur’an itu keduanya adalah makhluk yang diciptakan juga sebagaimana makhluk lain seperti *Lawḥ al-Mahfūz* dan Malaikat Jibrail a.s.⁷

Dalam hal ini, antara punca utama yang dikenal pasti terhadap pertentangan antara wahyu dan akal adalah berkaitan dengan salah faham terhadap konsep epistemologi dengan meletakkan susunan hierarki sumber ilmu yang salah berdasarkan keperluan masing-masing. Mengikut kajian falsafah Islam, epistemologi atau sering juga disebut dengan teori tentang ilmu pengetahuan merupakan satu perbahasan yang berkait tentang hakikat, makna, kandungan, sumber dan proses ilmu.⁸ Kesemua asas epistemologi ini membincangkan tentang bagaimana ilmu itu dihasilkan, tahap-tahap keyakinan ilmu tersebut, kedudukan ilmu, sumber-sumber ilmu dan sebagainya.

Dalam hal ini, al-Imām Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī⁹ yang muncul pada abad ke-3 Hijrah berjaya membawa jalan pertengahan (*wasatīyyah*) dan mendamaikan pemikiran-

⁶ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 2008), 102.

⁷ Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭi (Dr), *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat: Wujud al-Khāliq wa Wazīfat al-Makhlūq* (Bayrūt: Dār al-Fikr al-Mu‘āsir, 1997), 126-7.

⁸ Syed Muhamad Dawilah al-Edrus, *Epistemologi Islam: Teori Ilmu Dalam al-Qur’an* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993), xii.

⁹ Selepas ini akan dirujuk sebagai al-Ash‘arī.

pemikiran yang bertentangan pada zaman tersebut. Di suatu sudut golongan literal yang memahami nas-nas berdasarkan tekstual semata-mata sehingga tiada ruang kepada akal untuk memahami dalam konteks yang dibenarkan. Manakala di suatu sudut adalah golongan liberalis yang terlampau ekstrem terhadap akal dan pemikiran untuk perkara-perkara keagamaan.

Asas-asas yang dikemukakan oleh al-Ash'arī diteruskan oleh pendokong-pendokongnya yang digelar sebagai al-Ashā'irah seperti al-Bāqillānī (m. 403H.), Ibn Fūrak (m. 406H.), al-Isfarayinī (m. 418H.), al-Baghdādī (m. 429H.), al-Juwaynī (m. 478H.), al-Ghazālī (m. 505H.), al-Shahrastānī (m. 548H.), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606H.), al-Ījī (m. 756H.), al-Jurjānī (m. 816H.) dan lain-lain lagi. Perkembangan aliran ini selaras dengan suasana masyarakat dan perkembangan ilmu pada masa tersebut. Ini menyebabkan juga konsep-konsep tentang ilmu berkembang dalam usaha mempertahankan kesucian akidah Islam.

Dua orang tokoh awal al-Ashā'irah iaitu al-Bāqillānī (m. 403H) dan al-Baghdādī (m. 429H), merupakan antara *mutakallim* awal yang memainkan peranan penting dalam menyingkap persoalan epistemologi kalam al-Ashā'irah. Al-Bāqillānī yang menulis kitab *al-Tamhīd* dan *al-Inṣāf* menjelaskan beberapa konsep asas ilmu melalui pendahuluan karya beliau sebelum membincangkan secara lanjut tentang persoalan *al-ilahiyyāt*, *al-nubuwwāt* dan *al-sam'īyyāt*. Manakala al-Baghdādī yang menulis kitab *Usūl al-Dīn* juga turut sama mengulas beberapa asas epistemologi dalam pendahuluan karya tersebut.

Asas dan metode epistemologi kalam yang dibawa oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī merupakan pendekatan yang relevan sepanjang zaman dalam menangkis dan mempertahankan akidah Islam. Hal ini kerana cabaran Usuluddin yang muncul sejak perkembangan Ilmu Kalam hingga kini adalah sama dari segi pemikiran dan manhajnya

sama ada cabaran yang datang itu dari dalaman ataupun luaran. Dalam konteks masa kini, sekiranya sesebuah cabaran tersebut datang dari luaran, sudah tentulah pemikiran yang dibawa berada luar dan bertentangan dengan konsep Islam seperti aliran Liberalisme, Saintisme, Rasionalisme, Empirisisme dan sebagainya. Sekiranya cabaran yang muncul dari dalaman pula, umat berhadapan dengan faham literal atau liberal yang bercanggah dengan faham majoriti umat Islam seperti aliran Pseudo-Salafi, Wahabiyyah, Islam Liberal, Pluralisme Agama dan seumpamanya.

Cabaran yang bersifat dalaman terjelma melalui dua aliran yang bertentangan iaitu yang memahami nas-nas secara liberal dan yang menilai ayat al-Qur'an dan al-Hadith secara literal. Pada masa kini, aliran-aliran tersebut muncul kembali dengan metodologi yang sama namun dalam wajah yang berbeza. Sebagai contoh, golongan liberalis Islam seperti Naṣr Abū Zayd,¹⁰ Muḥammad Arkoun¹¹ dan Ḥasan Hanafī¹² merupakan tokoh yang menggagungkan akal mengatasi nas-nas agama. Selanjutnya pemikiran ini terus dipelopori oleh Nurcholis Madjid serta kumpulannya yang membentuk Jaringan Islam Liberal (JIL) sebagaimana yang berlaku di Indonesia. Bahkan juga isu-isu yang ditimbulkan juga senada dengan aliran Muktazilah pada awalnya seperti mempertikaikan tentang kedudukan mushaf al-Qur'an serta mentafsir nas-nas al-Qur'an berdasarkan pendekatan rasional semata-mata. Bahkan lebih teruk lagi tokoh-tokoh liberalis telah meragukan kebenaran akidah dan syariat Islam yang

¹⁰ Naṣr Abū Zayd telah menulis beberapa karya yang agak kontroversi seperti *Maḥmūd al-Nass*, *Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* dan lain-lain lagi.

¹¹ Muḥammad Arkoun merupakan seorang ilmuan yang aktif menulis dalam karya-karya mahupun jurnal ilmiah seperti *Arabica*, *Studia Islamica Islamo-Christiana*, *Diogene* dan lain-lain. Antara karya atau terjemahan karya beliau adalah *al-Fikr al-Islāmī*; *Qirā'ah 'Ilmiyyah*, *al-Fikr al-Islāmī*, *Naqd wa Ijtihād al-Islām*; *Aṣālah wa Mumārasah* dan lain-lain lagi.

¹² Hasan Hanafī merupakan professor dalam bidang falsafah di Cairo Universiti. Beliau telah menulis beberapa karya seperti *Qadāyā Mu'aṣirah fī Fikrinā al-Mu'āsir*, *Dirāsah al-Islāmiyyah*, *Al-Turāth wa al-Tajdīd*, *Min al-'Aqīdah ila al-Tsawrah* dan lain-lain.

sekiranya tidak dibendung dan diperbetulkan fahaman ini dikhuatiri membawa kepada kekufuran, murtad dan syirik.¹³

Pendekatan rasionalis yang dibawa juga berkecenderungan memisahkan peranan wahyu dan akal yang memberi implikasi dualisme dalam agama yang merupakan salah satu ciri-ciri Sekularisme. Mereka juga mahukan kebebasan dan tidak mahu terikat dengan *nasy* contohnya meminta pelaksanaan hukum Shari'ah diubah dan dirombak semula pelaksanaannya kerana tidak sesuai diaplikasikan pada zaman ini atas alasan melanggar hak asasi manusia.¹⁴ Isu-isu yang dibawa tertumpu kepada akal dan realiti berdasarkan perkembangan pemikiran dan kebudayaan semasa. Pluralisme Agama umpamanya membawa fahaman tidak wujud kebenaran mutlak bahkan kebenaran boleh dicapai tidak kira dalam agama apa sekalipun.¹⁵

Manakala aliran yang bersifat literal dan jumud pula terjelma melalui wajah Pseudo-Salafi¹⁶ dan Wahabiyyah yang memahami ayat-ayat al-Qur'an terutamanya perbahasan tentang sifat Allah S.W.T secara literal tanpa melakukan sebarang pentakwilan. Sebagai contoh, ayat-ayat tentang *istiwā'*, *nuzul*, *yadd*, *wajh* dan

¹³ Beberapa isu dan cabaran Islam Liberal telah dinukilkan dalam sebuah buku yang dihasilkan oleh Abdul Karim Ali dan Mohd Roslan Mohd Nor, *Islam Liberal: Isu dan Cabaran* (Petaling Jaya, Selangor: Persatuan Ulama' Malaysia, 2009).

¹⁴ Sebagai contoh golongan liberal Malaysia seperti Sisters in Islam (SIS), Persatuan Kesedaran Komuniti Selangor (EMPOWER), Women's Aid Organisation (WAO), All Women's Action Society (AWAM), Women's Centre for Change, Penang (WCC), Suara Rakyat Malaysia (SUARAM) dan Persatuan Kebangsaan Hak Asasi Malaysia (HAKAM) yang membantah sebatan Syariah ke atas Kartika Dewi Sukarno atas kesalahan yang dilakukannya. Di Akses pada 26 Oktober 2010 <http://www.sistersinislam.org.my/print.php?news.225>

¹⁵ <http://islamlib.com/gagasan/pluralisme/tentang-truth-claim-dalam-agama-agama/> di akses pada 17 April 2017.

¹⁶ Pseudo-Salafi merupakan gabungan daripada dua perkataan iaitu pseudo + salaf. Pseudo berasal dari perkataan Inggeris yang bermaksud "not actually but having the appearance of; pretended; false or spurious" atau dengan erti kata lain berpura-pura dan palsu. <http://www.dictionary.com/browse/pseudo?s=t> entri "pseudo" di akses pada 17 Februari 2018. Manakala salaf pula bermaksud "generasi sahabat Nabi Muhammad SAW, tabiin dan tabi tabiin; ulamak ~ satu drpd dua golongan Ahli Sunah Waljamaah yg hidup 300 tahun selepas Hijrah" <http://prpm.dbp.gov.my/Caril?keyword=salaf> di akses pada 17 Februari 2018. Gabungan daripada dua perkataan ini (pseudo-salafi) membawa maksud seseorang yang berpura-pura mengikut metodologi golongan salaf, namun pada hakikatnya mereka tidak mengikut dan membawa ajaran sebenar sebagaimana yang di ajar oleh golongan salaf sebenar.

sebagainya difahami secara literal tanpa pentakwilan yang membawa implikasi sifat Allah S.W.T disamakan dengan sifat-sifat makhluk. Fahaman ini sekiranya diimbau kembali adalah cebisan pemikiran golongan *Karamiyyah*, *Mushabbihah* dan *Mujassimah* yang berpandangan bahawa Allah S.W.T boleh ditunjuk melalui arah, Allah S.W.T bertempat bahkan Allah S.W.T juga mempunyai sifat-sifat rohaniah dan jasmaniah seperti sifat-sifat makhluk iaitu “tangan”, “wajah”, “betis”, “turun”, “naik”, “mengambil tempat “dan sebagainya.¹⁷ Berdasarkan pandangan tersasar ini, sudah tentulah ayat-ayat *mutashābihāt* tersebut difahami secara harfiyyah dan literal mengenai sifat-sifat tuhan dalam al-Qur’an dan al-Hadith.

Pendekatan literal Pseudo-salafi dan Wahhabiyyah juga menolak hukum akal serta hukum adat yang berkecenderungan untuk memahami dan menerima pemahaman teks secara zahir semata-mata. Mereka menganggap akal dan wahyu adalah sesuatu yang bertentangan yang tidak boleh di sepadukan dalam memahami nas-nas agama. Mereka juga menolak tradisi yang berkecenderungan merujuk terus kepada nas-nas shariah tanpa memberi keautoritan kepada ulama-ulama silam. Keadaan ini membawa kepada implikasi bahawa ilmu-ilmu seperti Mantik dan Tassawuf tidak mendapat tempat dalam agama kerana beranggapan ia bukan ilmu Islam.¹⁸

Dalam hal ini, implikasi apabila memisahkan kesepaduan sumber ilmu wahyu dan akal ini akan membawa kepada keruntuhan autoriti ulama dengan mempertikaikan tradisi-tradisi ilmuwan dan *turāth* yang beranggapan karya-karya ulama silam sebagai suatu pandangan peribadi sahaja. Ini menyebabkan Ulama Islam dilihat sebagai sesuatu yang kolot serta mempunyai pemikiran yang agak sempit.

¹⁷ al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 120.

¹⁸ Khalif Muammar A. Harris, “Pseudo-Salafi, Ekstremisme dan Keruntuhan Autoriti” (makalah, Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan II, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 20-22 Julai 2010), 15.

Oleh yang demikian, konsep ilmu yang dibangunkan oleh al-Ash‘arī dan dikembangkan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī serta tokoh-tokoh lain mempunyai keupayaan untuk berinteraksi dengan *naşş*. Mereka juga mampu mengoptimumkan potensi akal serta kesetiaan terhadap rasionaliti Islam sehingga menjadikan aliran ini berkembang dan mampu menjawab segala isu-isu yang berlaku berdasarkan hujah-hujah yang meyakinkan. Keupayaan ini sudah tentulah berkaitan dengan asas-asas epistemologi yang telah dibangunkan oleh al-Ash‘arī serta pendokongnya sehingga melayakkan untuk dimartabatkan sebagai aliran yang relevan dalam menangani isu-isu pemikiran semasa. Antara keupayaan yang dihasilkan juga, aliran ini berjaya mengharmonikan antara akal dan wahyu dalam perbahasan epistemologi. Selain itu, pendekatan *wasāṭiyyah* dan kesepaduan ilmu dalam prinsip-prinsip epistemologi juga merupakan antara faktor dan kemampuan dalam menangani fahaman literal dan liberal semasa. Oleh itu, tidak hairanlah mengapa aliran ini terus bertahan sehingga kini dalam mendepani aliran semasa berbanding aliran-aliran lain seperti Muktaẓilah, Rawafidah, Karamiyyah dan lain-lain lagi yang telah terkubur kerana tidak memiliki senjata epistemologi yang kukuh sebagaimana yang dimiliki al-Ashā‘irah.

Pengukuhan epistemologi al-Ashā‘irah khususnya yang ditekankan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī adalah masih relevan pada masa kini dengan meletakkan susunan hierarki sumber ilmu berdasarkan keperluan masing-masing. Ia bermula dari sumber pancaindera yang paling bawah yang terdiri daripada lima deria yang utama, kemudiannya diikuti oleh peranan akal dalam menerapkan pemikiran rasional. Selanjutnya *al-khabar al-ṣādiq* yang diwakili oleh al-Qur‘an dan al-Hadith adalah kemuncak dalam susunan hirerarki sumber ilmu al-Ashā‘irah. Dalam persoalan metafizik, akal dan pancaindera tidak dapat lagi berperanan untuk menterjemahkan sesuatu yang tidak dapat dijangkau oleh fakulti masing-masing dalam perkara-perkara akidah, akhlak dan shariah. Maka dalam hal ini, wahyulah yang berperanan

membimbing akal dan pancaindera bagi memahami dan memikirkan persoalan ketuhanan, kenabian dan perkara-perkara ghaib.¹⁹

Oleh yang demikian, kajian ini cuba menyingkap tentang persoalan epistemologi dalam wacana kalam al-Ashā'irah dengan memberi tumpuan terhadap pemikiran dua orang tokoh awalnya iaitu al-Bāqillānī (m. 403H.) dan al-Baghdādī (m. 429H.).

1.2 PERMASALAHAN KAJIAN

- a) Sejauhmanakah perkembangan dan prinsip epistemologi wacana kalam al-Ashā'irah?
- b) Apakah konsep dan asas-asas epistemologi yang dijelaskan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī?
- c) Bagaimanakah perspektif al-Bāqillānī dan al-Baghdādī terhadap perbahasan epistemologi kalam al-Ashā'irah?

1.3 OBJEKTIF KAJIAN

Dalam menjalankan kajian ini, penulis telah mengenal pasti beberapa objektif dan tujuan utama iaitu:

- a) Mengkaji prinsip dan perkembangan epistemologi dalam wacana kalam al-Ashā'irah.
- b) Mengkaji konsep dan asas-asas epistemologi yang dijelaskan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī melalui karya Ilmu Kalam mereka.
- c) Menganalisis perbahasan epistemologi kalam menurut perspektif al-Bāqillānī dan al-Baghdādī.

¹⁹ 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (Dr), *al-Islām wa al-'Aql* (cet. ke- 4, al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1997), 30. Lihat juga edisi Bahasa Melayu yang diterjemahkan; Al-Sheikh Abdul Halim Mahmud, *Islam dan Akal*, terj. Mohd Fakhrudin Abd Mukti (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995), 25.

1.4 KEPENTINGAN KAJIAN

Dalam menjalankan kajian ini, penulis telah mengambil kira dari pelbagai aspek termasuklah kepentingan kajian yang dijalankan. Dalam dunia yang dipengaruhi oleh pemikiran Barat pada masa kini, kajian ini amat penting bagi membendung salah faham terhadap konsep epistemologi Islam, ini boleh dilihat apabila kajian ini menekankan kepada aspek-aspek berikut:

- i. Subjek utama kajian ini iaitu aliran al-Ashā'irah merupakan aliran yang membawa metode kesederhanaan dalam akidah iaitu tidak melampau dan tidak terlalu jumud dalam memberi peranan terhadap wahyu dan akal dalam mentafsirkan atau mentakwilkan sesuatu perkara. Hal ini bersesuaian dengan saranan Yūsuf al-Qarāḍāwī ketika lawatan beliau ke Malaysia pada 22 Disember 2009 yang berlangsung selama enam hari apabila beliau mengambil bahagian dalam perayaan menghormatinya serta menganugerahkannya Tokoh Ma'al Hijrah kerana menghargai jasa ilmiah dan kegigihannya memberi khidmat kepada Islam dan (menghuraikan) isu umat Islam. Dalam hal ini al-Qarāḍāwī menyeru Malaysia supaya menjaga jati diri Islamiahnya yang berupa Mazhab al-Shāfi'ī (dalam fikah) dan al-Ashā'irah pada akidahnya bagi mendepani pengaruh pemikiran dari luar.²⁰
- ii. Alam Melayu khususnya di Malaysia merupakan antara kawasan yang didiami oleh majoriti umat Islam di rantau ini.²¹ Dalam sejarah perkembangan umat Islam di rantau ini khususnya Malaysia adalah berpegang teguh kepada aliran Ahli Sunnah wal Jamaah yang bersikap sederhana (*wasatīyyah*) dalam pegangan akidah masing-masing. Pemikiran

²⁰ http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1260258249444&pagename=Zone-Arabic-News/NWALayout 3 Mac 2010

²¹ Menurut Jabatan Perangkaan Malaysia terhadap banci penduduk dan perumahan yang dilakukan pada tahun 2000, sekitar 60.4% daripada jumlah 24,821,286 penduduk Malaysia mempraktikkan Islam sebagai satu agama. <http://en.wikipedia.org/wiki/Malaysia> 26 Oktober 2010

dalam akidah adalah merujuk kepada aliran al-Ashā'irah yang dibangunkan oleh Imam Abū Ḥasan al-Ash'arī, manakala pemikiran tasawuf berdasarkan Imam al-Ghazālī, sementara dalam bidang fikah pula, kaedah-kaedah hukum fikah adalah mengikut aliran Imam al-Shāfi'ī.²² Selain itu, pegangan umat Islam di alam Melayu secara tradisi adalah berpegang kepada ajaran yang dibangunkan oleh al-Imām Abū Ḥasan al-Ash'arī (Mazhab al-Ash'ariyyah).²³ Dalam pada itu juga, beberapa kajian dan penelitian yang dibuat terhadap karya-karya Melayu lama mendapati bahawa kebanyakan tulisan atau karya-karya tentang akidah di Alam Melayu adalah beraliran al-Ashā'irah.²⁴ Sebagai contoh, penelitian dan kajian yang dilakukan al-Attas, Wan Mohd Nor dan Khalif Muammar terhadap *worldview* (pandangan alam) Melayu mendapati bahawa Nuruddin al-Raniri iaitu seorang ulama, ahli kalam dan ahli sufi pada abad ke-17 Masihi telah menghurai dan menterjemahkan karya *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah* karangan al-Taftāzānī²⁵ dari bahasa Arab ke Bahasa Melayu untuk disesuaikan dalam konteks alam Melayu.²⁶ Selain itu juga, Shaykh Daud al-Fatani (1267H/1847M) pada abad ke 19 Masihi telah menulis beberapa karya

²² Syamsul Bahri Andi Galigo, *Beberapa Isu Dalam Pemikiran Islam* (Bandar Baru Nilai, Negeri Sembilan : Universiti Sains Islam Malaysia, 2007), 109.

²³ Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Islam di Malaysia Sejarah dan Aliran* (Kuala Lumpur dan Pulau Pinang: Dewan Bahasa dan Pustaka dan USM, 1998), 39.

²⁴ Lihat umpamanya beberapa artikel yang ditulis penyelidik di Malaysia seperti; Engku Hassan Engku Wok Zin dan Mohd Fauzi Hamat, "Pengaruh *Umm al-Barāhin* Karangan al-Sanūsī dalam Penulisan Karya Akidah di Alam Melayu", *Jurnal Usuluddin* 30 (Julai – Disember 2009), 1-31; Mohd Fakhruddin bin Abdul Mukti, "The Early Study of Kalām in the Malay World", *Jurnal Usuluddin* 28 (2008), 51-78; dan oleh Che' Razi Jusoh, "Tradisi Penulisan Kitab Sharah Dalam Kerangka Aqidah Asha'irah: Rujukan Khusus Kepada Kitab-Kitab Syarah Melayu" (makalah, Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan II, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala lumpur, 20-22 Julai 2010).

²⁵ Al-Taftāzānī merupakan salah seorang pendokong al-Ashā'irah yang hidup pada tahun 733-791 Hijrah.

²⁶ Sila lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Oldest Known Malay Manuscript: a 16th Century Malay Translation of the 'Aqā'id of al-Nasafī* (Kuala Lumpur: Jabatan Penerbitan Universiti Malaya, 1988) dan artikel Wan Mohd Nor Wan Daud dan Khalif Muammar, "Kerangka Komprehensif Pemikiran Melayu Abad ke-17 Masihi Berdasarkan Manuskrip *Dūrr al-Farā'id* Karangan Sheikh Nurudin al-Rāniri", *Sari - International Journal of the Malay World and Civilization* (2009), 119-146.

penting seperti *Dūrr al-Thāmin*, *Ward al-Zawāhir*, *Sifat Dua Puluh* dan lain-lain lagi menceritakan tentang akidah Islam berdasarkan aliran al-Ashā'irah. Manakala kitab *Farīdah al-Farā'id fī 'Ilm al-'Aqā'id* dan *'Unwān al-Falāḥ wa Unwān al-Ṣalāḥ* yang dikarang oleh Shaykh Zayn al-'Abidin b. Muhammad al-Fatani masih lagi digunakan di kebanyakan negeri di Malaysia khususnya dalam institusi tidak formal.²⁷ Dalam hal ini juga, al-Marhum Tuan Guru Haji Abdullah Pak Him (1869-1961)²⁸ iaitu salah seorang ulama Melayu mewasiatkan umat Islam di Tanah Melayu agar berpegang dengan akidah Ahli Sunnah Wal Jamaah aliran al-Ashā'irah sebagaimana katanya:

“...Ambil mereka itu hukum-hukum Fikah Shafie daripada kitab *Tuhfah* dan kitab *Nihayah* hingga kitab *al-Umm*...

... *Usuluddin* atas perjalanan *Abu al-Hasan al-Ash'ari*. Diambil dari syuruh dan hawasyi *Umm al-Barahim* dan *Jauharah* dan sebagainya daripada kitab-kitab Melayu...²⁹

Berdasarkan pemikiran-pemikiran ulama-ulama dan karya-karya akidah yang dihasilkan ini, maka manhaj sederhana ini perlulah dijaga dan dikawal dengan sebaiknya agar perpaduan umat yang telah dipelihara ini, berterusan khususnya dalam kalangan masyarakat di Malaysia.

²⁷ Abdul Shukor Husin, *Ahli Sunah Waljamaah Pemahaman Semula* (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1998), 12.

²⁸ Tuan Guru Haji Abdullah Pak Him atau nama sebenarnya Haji Abdullah bin Ibrahim merupakan salah seorang Ulama' Melayu yang banyak memberi sumbangan besar dalam mengembangkan Islam di Utara Semenanjung Malaysia sekitar 1921-1961M. Beliau bukan sahaja mendalami bidang agama Islam bahkan juga menguasai bidang Sastera Arab dan Ilmu Falak. Tuan Guru Haji Abdullah Pak Him juga merupakan datuk kepada Tun Abdullah Hj Ahmad Badawi (Mantan Perdana Menteri Malaysia ke-5). Lihat Ismail Che Daud, *Tokoh-tokoh Ulama' Semenanjung Tanah Melayu* (2), cet. 2 (Kota Bharu: Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan, 2007), 33-36.

²⁹ *Ibid.*, 39.

- iii. Kajian ini juga penting kerana ia akan menghasilkan beberapa kaedah pemantapan akidah melalui teori-teori dan metodologi epistemologi Islam melalui asas-asas yang dikemukakan oleh hujah epistemologi al-Bāqillānī (m. 403H) dan al-Baghdādī (m. 429H) dapat diterapkan dalam pemikiran kalam kini dalam mengharungi aliran-aliran pemikiran moden seperti Sekularisme, Modernisme, Pragmatisme, Islam liberal dan lain-lain lagi.
- iv. Selain itu juga, kajian ini dilihat penting dalam mengemukakan doktrin atau hujah epistemologis ketika berhadapan dengan musuh yang ingin menyerang akidah Islam sebagaimana isu penggunaan kalimah Allah oleh golongan bukan Islam beberapa tahun kebelakangan ini.³⁰

1.5 PENGERTIAN TAJUK

Dalam pendefinisian istilah bagi tajuk ini, penulis akan menghuraikan beberapa istilah yang dianggap penting bagi menggambarkan tentang kajian ini. Istilah-istilah bagi pengertian tajuk tersebut dibahagikan kepada tiga pecahan utama iaitu 1) Perbahasan Epistemologi; 2) Wacana Kalam al-Ashā‘irah; dan 3) al-Bāqillānī dan al-Baghdādī

1.5.1 Perbahasan Epistemologi

Epistemologi yang merupakan istilah bahasa Inggeris “*epistemology*” berasal dari gabungan dua perkataan Greek iaitu “*episteme*” yang bermaksud “pengetahuan” dan

³⁰ Isu penggunaan kalimah Allah di kalangan orang bukan Islam menjadi polemik bukan sahaja dalam kalangan orang Kristian bahkan juga menjadi pertikaian tentang kebenaran bagi menggunakannya (kalimah Allah) di kalangan orang Islam sendiri di Malaysia. Isu ini bermula apabila pengarang akhbar Herald-The Catholic Weekly iaitu Paderi Lawrence Andrew pada 31 Disember 2007 menyatakan bahawa pihak Kementerian Dalam Negeri (KDN) telah memperbaharui permit penerbitan akhbar itu tanpa larangan menggunakan kalimah Allah. Kerajaan menegaskan bahawa larangan itu masih kekal. Keadaan ini telah menimbulkan pelbagai pandangan dan perbincangan dalam kalangan Muslim dan juga non-Muslim sehingga mengheret isu tersebut diperbahaskan semula oleh pihak Mahkamah dan Jabatan Peguam Negara. Dalam hal ini terdapat tiga isu utama yang menjadi perbincangan dalam kalangan Muslim meliputi aspek hukum, aspek dakwah dan perbincangan yang melibatkan perundangan kerajaan Malaysia. Untuk maklumat lanjut, sila rujuk kertas kerja Khadijah Mohd Khambali @ Hambali, “Analisis Kalimah Allah Menurut Perspektif *Ahl Sunnah Wa Al-Jamaah*”(makalah, Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan II, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 20-22 Julai 2010).

“logos” yang bermaksud “ilmu”, “sains”, “kajian”, “teori” dan “perbincangan”.³¹ Epistemologi merupakan salah satu dari cabang utama falsafah yang membicarakan tentang hakikat, makna, kandungan, sumber dan proses ilmu.³² Oleh itu, bolehlah dikatakan bahawa epistemologi itu bererti “kajian tentang ilmu pengetahuan”.³³

Namun perbincangan epistemologi yang dimaksudkan dalam kajian ini adalah merujuk kepada epistemologi dalam kerangka pemikiran Islam. Ini kerana epistemologi Islam bersandarkan kepada keautoritian al-Qur’an sebagai *worldview* utama, perspektif Islam terhadap ilmu lebih luas dan menyeluruh dalam kehidupan. Tujuan dan matlamat sesuatu perkara bukanlah semata-mata untuk dunia sahaja, bahkan untuk kehidupan akhirat juga.³⁴

1.5.2 Wacana Kalam al-Ashā‘irah

Al-Ashā‘irah adalah merujuk pendokong dan tokoh-tokoh bagi aliran akidah yang disandarkan kepada pelopor aliran ini iaitu al-Imām Abū al-Ḥasan bin al-Ash‘āri. Manakala al-Ash‘ariyyah merujuk kepada mazhab secara keseluruhan.³⁵ George Makdisi menyatakan bahawa antara tokoh-tokoh awal al-Ashā‘irah yang memelopori aliran ini ialah al-Bāqillānī, al-Juwaynī, al-Ghazālī, al-Shahrastānī dan Fakhr al-Dīn al-

³¹ William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, cet. ke-3 (New Jersey: Humanities Press, 1980), 151; lihat juga A. R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy*, cet. ke-3 (New York: Routledge, 1996), 90; *The New Encyclopedia Britannica*, edisi 15 (USA: Encyclopaedia Britannica, Inc, 1998), 18:466.

³² *The New Encyclopedia Britannica*, *ibid*. Lihat juga Syed Muhamad Dawilah, *Epistemologi Islam*, xii.

³³ Muhammad Zainiy Uthman, “Latāif al-Asrār Li Ahl Allāh al-Atyar Karangan Nūr al-Dīn al-Ranīrī: Satu Tinjauan Epistemologi Dalam Falsafah Epistemologinya”, dalam *Pengajian Sastera dan Sosiobudaya Melayu Memasuki Alaf Baru*, ed. Hashim Awang et al. (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, 1998), 408.

³⁴ Wan Mohd. Nor Wan Daud, *Konsep Ilmu Dalam Islam*, terj. Rosnani Hashim (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994), 15.

³⁵ Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī (Dr.), *Fī ‘Ilm al-Kalām: Dirāsah Falsafīyyah li Arā’ al-Farq al-Islamiyyah fī Usūl al-Dīn “al-Ashā‘irah”* (Bayrūt: Dār al-Nahḍah al- ‘Arabiyyah, 1985), 2:7. Ḥamad Sinan dan Fauzī Anjarī, *Ahl al-Sunnah al-Ashā‘irah: Shahādah ‘Ulamā’ al-Ummah wa Adillatuhum* (Riyāḍ: Dār al-Diyā’ lil Nashr wa al-Tawzī’, t.t), 34.

Rāzī.³⁶ Namun begitu, Ḥasan al-Kawthārī menyatakan tokoh-tokoh yang paling awal yang menjadi pelopor kepada perkembangan aliran ini di dokongi oleh al-Bāqillānī, Ibn Fūrak, al-Baghdādī, al-Isfaraynī dan al-Juwaynī.³⁷

Dalam wacana kalam al-Ashā'irah, penulis membahagikan perkembangan epistemologi kepada tiga peringkat utama iaitu:

- i) Tahap Pertama (Fasa Pembentukan)
- ii) Tahap Kedua (Fasa Pengukuhan dan Pencorakan)
- iii) Tahap Ketiga (Fasa Penyempurnaan)

Berdasarkan konteks kajian ini, perkembangan terhadap perbahasan epistemologi kalam al-Ashā'irah yang dimaksudkan adalah bermula daripada al-Ash'arī hinggalah al-Sanūsī. Ini kerana berdasarkan pemerhatian terhadap peruntukan perbahasan isu-isu epistemologi yang dimuatkan dalam karya Ilmu Kalam al-Ashā'irah sejak daripada karya pengasasnya iaitu al-Ash'arī sehinggalah al-Sanūsī, penulis mendapati bahawa peruntukan perbahasan tentang persoalan epistemologi dalam karya-karya ini adalah pelbagai sama ada dari segi isu-isu yang dibincangkan ataupun kedalaman analisis dan keteraturan susunan perbahasan tersebut.

1.5.3 Al-Bāqillānī dan al-Baghdādī

Al-Bāqillānī dan al-Baghdādī merupakan dua orang tokoh awal yang berperanan penting dalam fasa pembentukan epistemologi kalam al-Ashā'irah.

Al-Bāqillānī (m. 403H.) – Nama sebenar beliau ialah Abū Bakr Muḥammad bin Ṭayyib b. Muḥammad b. Ja'far b. al-Qāsim al-Bāqillānī al-Baṣrī. Beliau juga dikenali

³⁶ George Makdisi, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History II", *Studia Islamica*, no. 18 (1963), 31.

³⁷ Lihat dalam kata-kata pendahuluan cetakan pertama karya *al-Inṣāf* yang di taḥqīq oleh Muḥammad Zāhid bin al-Ḥasan al-Kawthārī. al-Bāqillānī, *al-Inṣāf fī mā Yajib I'tiqāduhu wa lā Yajūzu al-Jahl Bih* (al-Qāhirah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 2000), 11.

sebagai al-Qāḍī Abū Bakr. Beliau lahir di Basrah, tetapi para sejarawan tidak dapat mengenal pasti tarikh atau tahun kelahirannya secara tepat dan khusus. Namun, Yusuf Ilyan Sarkis dalam kitabnya *Mu‘jam al-Maṭbū‘āt* menetapkan bahawa al-Bāqillānī lahir pada tahun 388 Hijrah.³⁸ Kitab *al-Tamhīd* dan *al-Inṣāf* merupakan antara karya utama beliau yang membahaskan tentang kaedah-kaedah Ilmu Kalam al-Ashā‘irah. Di awal perbahasan dalam kedua karya ini, al-Bāqillānī menyusun secara ringkas dan tersusun kaedah-kaedah dalam menghuraikan persoalan epistemologi iaitu takrif ilmu, hakikat ilmu, jenis-jenis ilmu, sumber-sumber ilmu, ‘ilm dan *ma‘rifah* dan jenis-jenis maklumat. Al-Bāqillānī wafat pada hari Sabtu 21 Zulkaedah 403 Hijrah bersamaan dengan 6 Jun 1013 Masihi di Baghdad.³⁹

Al-Baghdādī (m. 429H.) - Abū Manṣūr ‘Abd al-Qāhir b. Ṭāhir b. Muḥammad al-Tamīmī al-Baghdādī dilahirkan di Baghdad. Para sejarawan tidak dapat menentukan tarikh kelahirannya secara tepat dan khusus. Bapa beliau iaitu Abū ‘Abd Allāh Ṭāhir adalah merupakan guru pertama beliau yang merupakan seorang ulama terkemuka di Baghdad pada ketika itu. Ketika al-Baghdādī berpindah ke Nishabur bersama bapanya, beliau bertemu Ibn Fūrak yang merupakan seorang tokoh al-Ashā‘irah yang terkemuka.

Al-Baghdādī merupakan seorang ahli matematik, ahli fiqh yang bermazhab al-Syafi‘iyyah dan pengikut al-Ashā‘irah dalam bidang akidah.⁴⁰ Dalam karya *Uṣūl al-Dīn*, beliau secara jelas menyebut perkataan “*aṣḥābina*” dan “*shaikinā*” yang merujuk ungkapan tersebut kepada al-Ash‘arī dalam bidang Akidah.⁴¹

³⁸ Yūsuf Ilyān Sarkīs al-Dimashqī, *Mu‘jam al-Maṭbū‘āt al-‘Arabiyyah wa-al-Mu‘arrabah* (Al-Qāhirah: Maktabah al-Thaqafah a-Dīniyyah, 1990), 247.

³⁹ ‘Abd al-Raḥmān Badawī (Dr.), *Madhāhib al-Islāmiyyīn* (Bayrūt: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1971), 573.

⁴⁰ Ṭāj al-Dīn ‘Abd al-Waḥhāb Ibn ‘Alī al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā*, taḥqīq Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanahī dan ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad Ḥulw ([al-Qahirah]: ‘Isā al-Bābi al-Halabī, 1964-1976), 5:136.

⁴¹ Abū Manṣūr ‘Abd al-Qāhir bin Ṭāhir al-Tamīmī al-Baghdādī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn* ([al-Qāhirah]: Dār al-Zāhid al-Qudsi, t.t), 24-25.

Al-Baghdādī memainkan peranan penting dalam penyebaran Ilmu Kalam al-Ashā'irah di Nishabur dan Isfarayn. Beliau mempertahankan Ilmu Kalam al-Ashā'irah daripada golongan Karramiyyah dengan menggunakan bahasa metafora (kaedah kiasan atau perbandingan) dalam penjelasan sifat-sifat Allah S.W.T. Kitab *Uṣūl al-Dīn*, merupakan antara karya utama al-Baghdādī dalam bidang Ilmu Kalam yang menggunakan kaedah menjawab perpersoalan-persoalan yang berlaku pada ketika itu yang meliputi *al-ilahiyyāt*, *al-nubuwwāt* dan *al-sam'īyyāt*. Dalam pendahuluan kitab *Uṣūl al-Dīn*, al-Baghdādī menghuraikan lima belas permasalahan kaedah ilmu yang meliputi *ḥadd* dan hakikat ilmu, golongan yang mengingkari ilmu (*sofis*), pembahagian ilmu, jenis-jenis ilmu dan saluran untuk mendapatkan ilmu.⁴² Al-Baghdādī wafat pada tahun 429 Hijrah, manakala menurut kitab *Tārikh Ibn Najjār*, beliau wafat pada tahun 427 Hijrah.⁴³

1.6 SKOP KAJIAN

Kajian yang dilakukan oleh penulis melibatkan empat perbahasan utama iaitu i) epistemologi, ii) perbahasan Ilmu Kalam iii) al-Bāqillānī (m. 403H.) dan iv) al-Baghdādī (m. 429H.). Keempat aspek tersebut mempunyai perbahasan yang begitu umum dan luas. Umpamanya dalam perbincangan epistemologi yang merupakan salah daripada unsur falsafah, ia meliputi perbahasan tentang konsep, sumber, tabiat, klasifikasi dan lain-lain lagi. Begitu juga tentang perbahasan dalam Ilmu Kalam yang melibatkan tiga subjek utama iaitu i) *al-ilahiyyāt* (ketuhanan), ii) *al-nubuwwāt* (kenabian) dan iii) *al-sam'īyyāt* (perkara-perkara ghaib).

Manakala kajian terhadap al-Bāqillānī dan al-Baghdādī, penulis memfokuskan perbincangan terhadap kaedah epistemologi kedua orang tokoh melalui pendahuluan

⁴² Lihat dalam pendahuluan kitab *Uṣūl al-Dīn* di mana al-Baghdādī menceritakan tentang konsep asas epistemologi. al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 4-32.

⁴³ al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyyah*, 139.

karya Ilmu Kalam mereka. Umpamanya karya *al-Tamhīd* dan *al-Inṣāf*, al-Bāqillānī menyusun secara ringkas dan sistematik kaedah dan konsep ilmu sebelum membincangkan dengan lanjut aspek-aspek Ilmu Kalam. Hal yang sama juga dilakukan oleh al-Baghdādī di dalam pendahuluan *Uṣūl al-Dīn*. Ketiga-tiga karya-karya ini mempunyai kekuatan yang tersendiri dalam menjelaskan metodologi dan konsep Ilmu di peringkat awal pembangunan epistemologi al-Ashā'irah.⁴⁴

Pemilihan kedua orang tokoh ini juga penting kerana mereka merupakan antara tokoh awal (*mutaqaddimīn*) yang membentuk dan mencorakkan pemikiran epistemologi kalam al-Ashā'irah selepasnya. Kaedah-kaedah epistemologi yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī menjadi rujukan generasi terkemudian (*muta'akhirīn*) bahkan mereka juga mereka tidak terlepas daripada menerima kritikan dan olahan semula beberapa pengikut al-Ashā'irah dalam usaha membentuk rangka pemikiran epistemologi yang sempurna.

1.7 TINJAUAN KAJIAN LEPAS

Melalui tinjauan dan sorotan kajian-kajian lepas, penulis membahagikan kepada tiga bentuk tema penulisan berdasarkan objektif dan tujuan kajian ini iaitu:

1.7.1 Prinsip-prinsip Epistemologi Islam

Perbincangan tentang teori ilmu pada dasarnya dibincangkan dalam disiplin falsafah yang menyelidiki tentang asal-usul ilmu, struktur, metode dan keabsahan ilmu pengetahuan.

⁴⁴ Mohd Radhi Ibrahim, "The Genesis of Epistemology in Islamic Theology", *al-'Abqari*, vol. 1 (2011), 27.

Wan Mohd Nor menjelaskan bahawa epistemologi merupakan suatu disiplin ilmu yang tersusun membicarakan hakikat, makna, kandungan, sumber dan proses ilmu.⁴⁵

Perbahasan epistemologi dalam Islam adalah selari dengan penurunan al-Qur'an yang banyak menjelaskan tentang teori-teori ilmu yang komprehensif. Syed Dawilah⁴⁶ menjelaskan bahawa sistem epistemologi dalam al-Qur'an mengandungi enam prinsip penting yang mengandungi kepentingannya yang tersendiri. Ia bermula dengan konsep pemikiran dari kekaburan (*shubhah*) menuju keyakinan (*yaqīn*). Selanjutnya adalah peranan '*aql* sebagai fungsi intelek yang membawa kepada prinsip kebenaran sebagai matlamat akhir pengetahuan. Ia diikuti adalah peranan wahyu sebagai perantaraan ilmu berdasarkan istilah *tanzīl*, *wahy* dan *kitāb*. Selanjutnya adalah konseptual melalui istilah al-Qur'an terhadap misalan dan tanda-tanda serta prinsip pembahagian tanda yang dikategorikan kepada dua iaitu *muḥkamat* dan *mutashābihāt*. Kajian yang dilakukan oleh Syed Dawilah ini penting dijelaskan bahawa, perbahasan epistemologi Islam mempunyai asas yang kukuh dari al-Qur'an yang mempunyai hakikat dan matlamatnya yang tersendiri.

Melalui perkembangan ilmu dalam Islam iaitu setelah mantik dan falsafah Yunani diterjemahkan, ulama kalam telah memanfaatkan ilmu-ilmu berkaitan epistemologi ini dalam perbahasan mereka tentang persoalan ilmu. Mohd Fauzi Hamat⁴⁷ melihat bahawa pemasukan elemen *al-kalām* dalam perbahasan mantik telah berjaya diserapkan oleh al-Ghazālī sebagai suatu prinsip agama dalam membatalkan pandangan yang bertentangan dari golongan yang sesat dari kalangan ahli falsafah. Dalam hal ini,

⁴⁵ Kata pengantar Wan Mohd Nor Wan Daud dalam Syed Muhamad Dawilah al-Edrus (1993), *op.cit.*, h. xii.

⁴⁶ Syed Muhamad Dawilah al-Edrus, *Epistemologi Islam: Teori Ilmu Dalam al-Qur'an* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993), 82-3.

⁴⁷ Mohd Fauzi Hamat, "Pemasukan Elemen '*Ilm al-Kalām* Dalam Penghuraian Kaedah Mantik: Analisis Terhadap Percubaan al-Ghazzali", *Jurnal Usuluddin* 17 (Jun, 2003), 3-4.

Osman Bakar⁴⁸ menjelaskan bahawa prinsip-prinsip epistemologi Islam seharusnya mengandungi nilai-nilai ilmu (*epistemological values*) dan akliah (*rational values*) seperti kerasionalan, keobjektifan dan kesaintifikan.

Walaupun begitu, dalam perbahasan tentang prinsip-prinsip epistemologi, penekanan terhadap sumber ilmu amat ditekankan sebagai suatu yang mencapai kebenaran ilmu. Dalam hal ini, Abdul Rahman Haji Abdullah⁴⁹ menjelaskan bahawa dalam tradisi falsafah barat, telah berlaku ketidakseimbangan sumber ilmu dalam perbahasan epistemologi. Beberapa aliran dan fahaman epistemologi yang muncul seperti Rasionalisme dan Empirisisme contohnya telah mewarnai wacana ilmu sejak zaman Yunani lagi dalam memperjuangkan saluran masing-masing. Bahkan terdapat dari aliran yang muncul, menjadikan keraguan sebagai suatu jalan kepada kebenaran sebagaimana yang dikemukakan oleh Rene Decrcartes (1596-1650).

Menerusi kajian yang dilakukan oleh al-Attas, Osman Bakar,⁵⁰ Mohd Zaidi Ismail,⁵¹ Mustafa Abu-Sway,⁵² Che Zarrina Sa'ari⁵³ dan Mohamad Khairi bin Mohd. Yusoff⁵⁴ terhadap tokoh-tokoh ulama Islam seperti al-Nasafī, al-Ghazālī, Ibn Khaldūn dan Iqbāl mendapati sumber epistemologi yang sepadu dalam Islam adalah terdiri

⁴⁸ Osman Bakar, "Beberapa Aspek Falsafah Ilmu: Konsep, Definisi, Pengelasan dan Penggunaan", *Jurnal Akademi Sains Islam Malaysia (Kesturi)* 5, bil. 2 (Disember 1995), 23.

⁴⁹ Abdul Rahman Haji Abdullah, *Wacana Falsafah Ilmu: Analisis Konsep-Konsep Asas dan Falsafah Negara* (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd., 2005), 55-75.

⁵⁰ Osman Bakar, *Classification Of Knowledge in Islam* (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1998)

⁵¹ Mohd Zaidi Ismail, *The Sources of Knowledge in Al-Ghazali's Thought: A Psychological Framework of Epistemology* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2002)

⁵² Mustafa Abu-Sway, *Al-Ghazzālī: A Study in Islamic Epistemology* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996). Lihat juga edisi Bahasa Melayu, Mustafa Abu-Sway, *Al-Ghazzālī: Kajian Epistemologi Islam*, terj. Wan Mohd Azam Mohd Amin (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2004).

⁵³ Che Zarrina Sa'ari dan Mohd Kamil Hj. Ab. Majid, "Epistemologi Islam Menurut Ibn Khaldun", *Jurnal Usuluddin*, bil. 12 (Disember 2000), 73-94.

⁵⁴ Mohamad Khairi Mohd. Yusoff, "Epistemologi Islam Menurut Iqbal" (disertasi sarjana, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2008).

daripada pancaindera yang sejahtera, akal yang sihat dan khabar yang benar. Ini sekaligus menunjukkan bahawa Islam tidak menghadkan sumber-sumber tertentu sebagai saluran memperolehi pengetahuan.

Oleh yang demikian, kajian ini melihat bahawa prinsip-prinsip epistemologi Islam adalah penting diketengahkan sebagai suatu prasyarat bahawa teori ilmu dalam Islam perlu berlandaskan kepada kesepaduan antara nilai-nilai agama dan masyarakat sebagai suatu nilai yang tidak terpisah dalam sistem kemanusiaan yang dituntut oleh agama.

1.7.2 Epistemologi Kalam al-Ashā'irah

Suatu kajian *turāth* telah dilakukan oleh Syed Naquib al-Attas dalam menilai manuskrip akidah tertua di alam Melayu iaitu *Terjemahan 'Aqā'id al-Nasafī* yang ditulis oleh al-Raniri.⁵⁵ Kitab *'Aqā'id al-Nasafī* adalah karangan Abū Ḥafs 'Umar al-Nasafī yang bermazhab Sunni aliran al-Māturidiyyah dari segi akidah dan bermazhab Hanafī dari segi fikah. Kitab ini selanjutnya di syarah oleh al-Taftazānī (m. 786H.)⁵⁶ iaitu seorang tokoh al-Ashā'irah dan diterjemahkan ke dalam Bahasa Melayu oleh al-Raniri pada abad ke 17 Masihi. Beberapa asas epistemologi kalam telah dikemukakan oleh al-Nasafī pada pendahuluan karya ini iaitu saluran yang sah untuk mencapai ilmu pengetahuan yang terdiri daripada pancaindera, *al-khabar al-ṣādiq* (berita yang benar) dan akal.⁵⁷ Kajian yang penting ini telah diulas dengan begitu baik oleh Wan Mohd Noor dan Khalif Muammar yang melihat bahawa teks akidah al-Nasafī yang disyarah kembali oleh al-Raniri dalam Bahasa Melayu merupakan teks epistemologi kalam yang masih kekal relevan meliputi pelbagai dimensi seperti epistemologi, ontologi dan syariah yang

⁵⁵ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Oldest Known Malay Manuscript: a 16th Century Malay Translation of the 'Aqā'id of al-Nasafī* (Kuala Lumpur: Jabatan Penerbitan Universiti Malaya, 1988).

⁵⁶ al-Attas, *The Oldest Known Malay Manuscript*, 7.

⁵⁷ *Ibid.*, 53.

disesuaikan dengan pemikiran Melayu sebagai suatu iktikad Ahli Sunnah Wal Jamaah yang mengandung unsur-unsur rasional dan saintifik yang dikemukakan. Walaupun begitu, dalam beberapa aspek epistemologi yang ditemukan, kajian yang dilakukan ini terhadap membicarakan dari sudut sumber-sumber epistemologi kalam yaitu pancaindera, *khabar sadiq* (berita yang benar) dan akal.

Dalam karya-karya Ilmu Kalam al-Ashā'irah di peringkat awal, kebanyakan tokoh seperti al-Bāqillāni, al-Baghdādī, al-Juwaynī dan lain-lain lagi telah mengemukakan asas penting dalam epistemologi iaitu tentang takrif ilmu. Satu penulisan mengenai definisi ilmu di kalangan *mutakallim* awal terutamanya antara al-Ashā'irah dan Muktazilah telah diulas oleh Mohd Radhi Ibrahim yang berjudul "The Theology of Knowledge: A Study on the Definition of Knowledge Among The Early *Mutakallimūn*".⁵⁸ Dalam penelitian Radhi, beliau mendapati bahawa definisi ilmu yang dikemukakan oleh *mutakallimūn* mempunyai hubungan dengan doktrin kalam aliran masing-masing. Sebagai contoh latar belakang teologi serta cara memahami takrif ilmu melalui sifat Allah S.W.T "*al-ʿIlm*" mempengaruhi terhadap pendefinisian ilmu pengetahuan yang dikemukakan oleh al-Baghdādī dari al-Ashā'irah serta al-Ka'bi, al-Jubbā'ī dan Abū Hāshim dari kalangan Muktazilah. Artikel yang dikemukakan oleh Radhi ini penting bagi pengkaji dalam melihat bahawa sesuatu takrif ilmu dikemukakan dipengaruhi oleh latar belakang dan doktrin akidah masing-masing.

Jika ditinjau secara umum terhadap kajian epistemologi al-Ashā'irah terdapat beberapa karya dan penulisan ilmiah yang membincangkan tentang perbahasan epistemologi kalam sama ada secara umum mahupun penulisan khusus yang merujuk kepada pemikiran seseorang tokoh kalam. Perbahasan umum mengenai epistemologi kalam tertumpu kepada pemikiran seseorang tokoh terhadap konsep ilmu ataupun kajian

⁵⁸ Mohd Radhi Ibrahim, "The Theology of Knowledge: A Study on the Definition of Knowledge Among The Early *Mutakallimūn*", *Jurnal AFKAR* 12 (2011), 12.

yang memfokuskan terhadap aspek-aspek konsep ilmu, hakikat ilmu, tabiat ilmu, saluran pengetahuan, klasifikasi ilmu dan seumpamanya.

Berdasarkan penelitian penulis terhadap kajian-kajian lepas berkaitan dengan epistemologi kalam yang dikhususkan kepada al-Ashā'irah, didapati tiada kajian khusus dan komprehensif yang cuba mengaitkan konsep teori ilmu secara khusus yang dikemukakan oleh al-Ashā'irah. Kebanyakan kajian yang dilakukan terhadap aliran al-Ashā'irah bersifat sesuatu isu yang khusus mahupun berbentuk pemikiran seseorang tokoh terhadap konsep epistemologi yang lebih tertumpu kepada aspek-aspek utama Ilmu Kalam seperti *al-ilahiyyāt*, *al-nubuwwāt* dan *al-sam'īyyāt*.

Melalui sorotan kajian, terdapat beberapa pengkaji cuba melihat pengaruh pemikiran al-Ash'arī atau aliran al-Ashā'irah dari sudut pemikiran kalam terhadap masyarakat sekeliling. Pengkaji seperti A. Kadir Sobur,⁵⁹ Mohd Nizam Sahad⁶⁰ dan Mudasir Rosder⁶¹ tertumpu kepada kajian lapangan yang melihat pengaruh al-Ash'arī atau aliran al-Ashā'irah bagi sesuatu tempat. Sebagai contoh kajian A. Kadir Sobur tertumpu kepada pengaruh teologi al-Ash'arī di Jambi, Indonesia. Pendekatan kajian A. Kadir Sobour ini lebih melihat kepada bagaimanakah teologi al-Ash'arī mempengaruhi budaya kerja masyarakat Jambi. Aspek yang difokuskan adalah pengetahuan dan pemahaman terhadap tuhan, sifat-sifat tuhan, perbuatan manusia, janji dan ancaman tuhan serta tentang persoalan keimanan. Begitu juga kajian yang dilakukan oleh Mohd Nizam Sahad yang tertumpu terhadap pemikiran dan kefahaman masyarakat Kuala Lumpur terhadap aspek *al-ilahiyyāt* dalam akidah Ahli Sunnah Wal Jamaah. Sementara

⁵⁹ A. Kadir Sobur, "Teologi al-Ash'ari dan Pengaruhnya Terhadap Masyarakat Islam Provinsi Jambi Indonesia" (tesis kedoktoran, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2005).

⁶⁰ Mohd Nizam Sahad, "Pemikiran dan Pemahaman Masyarakat Melayu Kuala Lumpur Terhadap Persoalan Ilahiyyat Dalam Akidah Ahl al-Sunnah Wa al-Jama'ah". (tesis kedoktoran, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2007).

⁶¹ Mudasir Rosder, "Masalah Uluhiyyah Dalam Aliran Asha'irah dan Kesannya Dalam Pengajian Akidah di Johor". (tesis kedoktoran, Fakulti Usuluddin, Akademi Islam, Universiti Malaya, 1993).

itu, kajian Mudasir Rosder juga melihat dari aspek kesan pengajian akidah al-Ashā'irah di negeri Johor.

Sementara itu, terdapat juga kajian yang menggunakan sepenuhnya metodologi kepustakaan (*library research*) yang telah dihasilkan sama ada kajian tersebut tertumpu kepada sesebuah karya al-Ash'arī mahupun kajian yang bersifat perbandingan antara al-Ash'arī dengan tokoh-tokoh lain. Contohnya kajian yang dilakukan oleh Rawiyah Bt. Hj. Md Junoh⁶² melihat kepada metodologi al-Ash'arī tentang sifat-sifat Allah yang tertumpu kepada *Kitab al-Ibānah 'An Uṣūl al-Diyānah*. Kajian yang dilakukan Khalid Fathi Muhammad al-Sayyid⁶³ dan Nuran Muhammad Fathi al-Jaziri⁶⁴ pula merupakan kajian yang melihat tentang permasalahan sesuatu teori dalam al-Ashā'irah. Dalam hal ini, Khalid Fathi lebih melihat persoalan “kebebasan berkehendak” antara al-Ashā'irah dan al-Māturidiyyah manakala kajian Fathī al-Jazirī tertumpu kepada persoalan “tujuan akhir” menurut al-Ashā'irah. Sementara kajian sarjana yang dilakukan oleh Abraham Habibullah Khan⁶⁵ merupakan kajian perbandingan terhadap konsep “kebebasan berkehendak” antara al-Ash'arī and Luther. Artikel yang tulis oleh Binyamin Abrahamov⁶⁶ pula tertumpu kepada teori “Kasb” (usaha) dalam “*Kitāb al-Luma*” karangan al-Ash'arī. Manakala George Makdisi⁶⁷ lebih melihat dari aspek sejarah al-

⁶² Rawiyah Bt Hj. Md Junoh, “Manhaj Imām al-Ash'arī Tentang Sifat Allah S.W.T: Suatu Kajian Terhadap Kitab *al-Ibānah 'An Uṣūl al-Diyānah*”, (disertasi sarjana, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2001).

⁶³ Khalid Fathi Muhammad al-Sayyid, “Mushkilah Ḥuriyyah al-Irādah 'Ind al-Ashā'irah wa al-Māturidiyyah”, (disertasi sarjana, Jabatan Falsafah, Fakulti Kesusasteraan, Universiti al-Manufiah. Mesir, 2003).

⁶⁴ Nuran Muhammad Fathi al-Jaziri, “Mushkilāt al-Qā'iyah 'Ind al-Ashā'irah”, (disertasi sarjana, Jabatan Falsafah, Fakulti Kesusasteraan, Universiti al-Manufiah, Mesir, 1989).

⁶⁵ Abraham Habibullah Khan, “A Comparison of the Issue of Free-will as in Seen in al-Ash'ari and Luther”. (disertasi sarjana, McGill University, 1971).

⁶⁶ Binyamin Abrahamov, “A Re-Examination of al-Ash'arī's Theory of “Kasb” According to “*Kitāb al-Luma*””, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 2 (1989), 210-221.

⁶⁷ George Makdisi, “Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History I”, *Studia Islamica*, no. 17 (1962), 37-80; George Makdisi, “Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History II”, *Studia Islamica*, no. 18 (1963), 19-39.

Ash‘arī dan aliran al-Ashā‘irah dalam konteks sejarah pemikiran Islam. Melalui kajian Khalid Fathi, penulis telah memanfaati dari segi perbandingan kefahaman kalam al-Ashā‘irah dan al-Māturidiyyah sebagai gambaran terdapat beberapa elemen perbezaan asas bagi aliran masing-masing dalam doktrin kalam.

Melalui pengamatan awal penulis juga, terdapat beberapa kajian terhadap pendokong-pendokong al-Ashā‘irah tertumpu kepada doktrin pemikiran tertentu melalui tokoh-tokoh utama al-Ashā‘irah yang dikemukakan. Hal ini sebagaimana kajian Abdel Hakim Ajhar (1995), “The Theory of the Unity of God in Juwaynī’s al-Irshād”,⁶⁸ Nurbaethy, Andi (1999), “Development of al-Ghazālī’s Concept of the Knowledge of God in his Three Later Works: ‘Iḥyā’, ‘al-Munqidh’, and ‘Iljām al-‘Awām’”,⁶⁹ Shalahudin Kafrawi (2004), “Necessary Being in Islamic Philosophy and Theology: Study of Ibn Sīnā’s al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt and Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta’akh-khirīn”,⁷⁰ Syed Shahrman Syed Ali, “Pemikiran al-Juwaynī Tentang Ketuhanan Terjemahan dan Analisis Bahagian *al-Ilahiyyāt*, Kitab *Luma‘ al-Adillah*”⁷¹ dan kajian yang dilakukan oleh Mohd Hamidi Ismail, “*Af‘al Allāh* Menurut al-Jurjānī (m.816H./1413M.) : Kajian dan Terjemahan Teks Terpilih Dari *Syarḥ al-Mawāqif*”.⁷²

⁶⁸ Abdel Hakim Ajhar, “The Theory of the Unity of God in Juwaynī’s al-Irshād”. (tesis kedoktoran, Institut of Islamic Studies, McGill University Montreal Canada, 1995).

⁶⁹ Andi Nurbaethy, “Development of al-Ghazālī’s Concept of the Knowledge of God in his Three Later Works: ‘Iḥyā’”, ‘al-Munqidh’, and ‘Iljām al-‘Awām’”. (disertasi sarjana, McGill University, 1999).

⁷⁰ Shalahudin Kafrawi, “Necessary Being in Islamic Philosophy and Theology: Study of Ibn Sīnā’s *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* and Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta’akh-khirīn*” (tesis kedoktoran, Binghamton University, State University of New York, 2004).

⁷¹ Syed Shahrman Syed Ali, “Pemikiran al-Juwaynī Tentang Ketuhanan Terjemahan dan Analisis Bahagian *al-Ilahiyyāt*, Kitab *Luma‘ al-Adillah*” (disertasi sarjana, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2011).

⁷² Mohd Hamidi Ismail, “*Af‘al Allāh* Menurut al-Jurjānī (m.816H./1413M.) : Kajian dan Terjemahan Teks Terpilih dari *Syarḥ al-Mawāqif*” (disertasi sarjana, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2011).

Kajian-kajian yang dilakukan oleh pengkaji di atas tertumpu terhadap sesuatu teori yang dibawa oleh tokoh-tokoh utama al-Ashā'irah. Contohnya Abdel Hakim Ajhar yang mengkaji konsep Tawhid menurut al-Juwaynī di dalam karya al-Irshād. Manakala kajian perbandingan yang dibuat oleh Andi Nurbaethy terhadap al-Ghazālī melihat kepada konsep Ilmu Allah S.W.T di dalam tiga karya utama al-Ghazālī iaitu *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, *al-Munqidh Min al-Ḍalāl*, and *'Iljām al-'Awām*. Shalahuddin pula membuat perbandingan pemikiran al-Rāzī tentang konsep *wājib al-wujūd* dalam falsafah dan Ilmu Kalam melalui *al-Ishārāt* dan *Muḥaṣṣal*. Sementara kajian disertasi Shahrman dan Hamidi mengkaji pemikiran ketuhanan dan *Af'āl Allāh* melalui karya yang dipilih.

Walaupun begitu terdapat beberapa kajian khusus yang menyentuh tentang aspek-aspek epistemologi kalam al-Ashā'irah. Namun kajian yang dilakukan bukan tertumpu kepada al-Bāqillānī dan al-Baghdādī sebagaimana yang akan dilakukan oleh penulis. Dalam hal ini, Mohd Zaidi Ismail,⁷³ Mustafa Mahmud Abu Sway⁷⁴ dan Isham Pawan Ahmad⁷⁵ tertumpu kepada aspek-aspek epistemologi al-Ghazālī iaitu tokoh al-Ashā'irah *muta'akakhirīn* yang hidup selepas al-Bāqillānī dan al-Baghdādī. Meskipun begitu, kajian Zaidi Ismail telah membuka ruang kepada penulis untuk meneliti sumber-sumber epistemologi yang dikemukakan al-Ghazālī yang menekankan kepada sumber ilmu yang diperolehi melalui dua jalan iaitu secara luaran (*external*) dan secara dalaman (*internal*). Mustafa Abu Sway pula lebih tertumpu kepada peringkat pembangunan epistemologi al-Ghazālī yang bermula ketika beliau masih pelajar (465-478H./1072-

⁷³ Kajian Sarjana (M.A) yang dibuat oleh Mohd Zaidi Ismail (1995) bertajuk "The Source of Knowledge in al-Ghazālī: a Psychological Framework of Epistemology" di ISTAC.

⁷⁴ Kajian Ph.D Mustafa Mahmud Abu Sway (1993) yang bertajuk "The Genetic Development in al-Ghazzaliyy's Epistemology" di Boston College, Amerika Syarikat di mana kajian ini telah diterbitkan oleh Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur (1996) yang berjudul "Al-Ghazzālī: A Study in Islamic Epistemology".

⁷⁵ Kajian Ph.D Isham Pawan Ahmad (1998) yang bertajuk "The Epistemology of Revelation and Reason: Two Medieval Islamic Views; al-Fārābī and al-Ghazālī", di University of Edinburgh.

1088M.) sehinggalah di saat-saat akhir kehidupannya iaitu ketika mengajar di khalayak ramai (503-505H./1110-1111M.). Sementara kajian perbandingan Isham Pawan Ahmad pula, beliau menekankan kepada dua sumber epistemologi iaitu dari sudut wahyu dan akal berdasarkan pandangan al-Fārābī dan al-Ghazālī.

Berdasarkan kajian-kajian terhadap epistemologi kalam al-Ashā'irah yang dikemukakan, kebanyakan penyelidik tertumpu kepada tokoh-tokoh al-Ashā'irah yang terkemudian selepas al-Bāqillānī dan al-Baghdādī. Dalam hal ini, al-Juwaynī, al-Ghazālī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, al-Taftazānī dan lain-lain merupakan tokoh terkemudian selepas al-Bāqillānī dan al-Baghdādī yang memperkembangkan pemikiran epistemologi kalam al-Ashā'irah. Hal ini kerana, dari segi perkembangan epistemologi kalam al-Ashā'irah, al-Bāqillānī dan al-Baghdādī berada pada fasa pembentukan epistemologi kalam al-Ashā'irah yang berbeza dengan fasa-fasa terkemudian. Oleh yang demikian, latar belakang dan cabaran pemikiran yang wujud pada ketika itu sudah tentu berbeza berbanding tokoh-tokoh lain. Walaupun begitu, kajian-kajian yang dilakukan oleh penyelidik di atas adalah penting kepada penulis bagi melihat persamaan dan perbezaan pendekatan yang dilakukan oleh setiap tokoh bersesuaian dengan perkembangan ilmu pada zaman masing-masing.

Oleh yang demikian, kajian dan tulisan yang dinyatakan di atas merupakan kerangka penting dalam menilai sorotan prinsip-prinsip dalam epistemologi dalam wacana Ilmu Kalam al-Ashā'irah. Melalui penulisan-penulisan tersebut juga, penulis dapat mengambil manfaat dalam menyusun perkembangan epistemologi kalam al-Ashā'irah yang bermula dari al-Ash'arī hingga tokoh-tokoh terkemudian.

1.7.3 Pemikiran al-Bāqillānī dan al-Baghdādī

Selanjutnya dalam sorotan literatur terhadap al-Bāqillānī dan al-Baghdādī, beberapa kajian ilmiah dapat ditemukan umpamanya tesis Ph.D di Harvard University Cambridge yang dilakukan oleh Kambiz GhaneaBassiri yang merupakan kajian perbandingan antara tiga orang tokoh utama iaitu ‘Abd al-Jabbār, Ibn al-Bāqillānī dan Miskawayh”.⁷⁶ Kajian ini selanjutnya diterbitkan dalam bentuk artikel yang bertajuk “*The Epistemological Foundation of Conceptions of Justice in Classical Kalām: A Study of ‘Abd al-Jabbār’s al-Mughnī and Ibn al-Bāqillānī’s al-Tamhīd*”.⁷⁷ Dalam hal ini, Kambiz GhaneaBassiri tertumpu kepada perbincangan konsep keadilan dalam Ilmu Kalam klasik dengan membandingkan antara tokoh Muktazilah iaitu ‘Abd al-Jabbār dan tokoh al-Ash‘arīah iaitu al-Bāqillānī. Walaupun perbincangan utama Kambiz adalah mengenai konsep Keadilan Allah S.W.T menurut al-Jabbār dan al-Bāqillānī, namun beliau menyentuh secara ringkas perbincangan konsep ilmu yang dikemukakan oleh keduanya terutamanya mengenai definisi ilmu dan ilmu *al-darūrī* yang masing-masing memberi kesan terhadap pandangan masing-masing terhadap konsep Keadilan Allah S.W.T.

Selain itu, kajian yang dilakukan oleh Much Hasan Darajat yang bertajuk “Al-Baqillani’s Concept of Devine Speech in Relation to the Issue of the Createdness of the Qur’an: With Special Reference to His *al-Taqrīb Wa Al-Irshād*”,⁷⁸ beliau lebih tertumpu terhadap perbincangan mengenai isu Kalam Allah S.W.T dan hubungannya dengan Penciptaan al-Qur’an berdasarkan karya al-Bāqillānī *al-Taqrīb wa al-Irshād*.

⁷⁶ Kambiz GhaneaBassiri, “A Window of Islam in Būyid Society: Justice and Its Epistemological Foundation in the Religious Thought of ‘Abd al-Jabbar, Ibn al-Baqillani and Miskawayh” (tesis kedoktoran, Havard University Cambridge, Massachusetts, 2003)

⁷⁷ Kambiz GhaneaBassiri, “The Epistemological Foundation of Conceptions of Justice in Classical Kalam: A Study of ‘Abd al-Jabbār’s *al-Mughnī* and Ibn al-Bāqillānī’s *al-Tamhīd*”, *Journal of Islamic Studies*, (2008), 19: 1.

⁷⁸ Much Hasan Darajat, “Al-Baqillani’s Concept of Devine Speech in Relation to the Issue of the Createdness of the Qur’an: With Special Reference to His *al-Taqrīb Wa Al-Irshād*” (disertasi Sarjana, ISTAC, 2009).

Manakala Najib al-Shaikh ‘Abd al-Samad melalui kajian disertasi beliau yang bertajuk “al-Bāqillānī wa Ārāuhu fī Sifāt Allāh” mengkaji pemikiran al-Bāqillānī dari sudut pandangannya terhadap sifat-sifat Allah S.W.T. Dalam kajian ini Najib memfokuskan pandangan al-Bāqillānī mengenai sifat-sifat Allah S.W.T yang dibahagikan kepada *ṣifāt nafsīyyah*, *ṣifāt al-salbiyyah*, *ṣifāt al-af‘āl* dan *ṣifāt al-khabariyyah*.⁷⁹ Dalam hal ini, ketiga-tiga pengkaji di atas tertumpu perbahasan pemikiran al-Bāqillānī terhadap isu *al-ilahiyyāt* yang menjadi isu utama Ilmu Kalam pada peringkat awal perkembangan aliran al-Ashā‘irah.

Dalam pada itu, terdapat juga penulisan artikel yang menulis secara khusus terhadap pemikiran al-Bāqillānī terhadap konsep ilmu sebagaimana yang dilakukan Kamarudin Haji Salleh yang bertajuk “Konsep Ilmu Menurut Perspektif al-Baqillani”⁸⁰ dan penulisan Ibrahim Abu Bakar yang bertajuk “Epistemologi dalam Perspektif *Mutakallimun*”.⁸¹ Dalam hal ini Kamarudin telah membahaskan tentang konsep ilmu al-Bāqillānī, jenis-jenis ilmu, ilmu *al-ḍarūrī*, ilmu *al-naẓarī* dan pengkelasan maklumat yang terdiri dari *mawjūd* dan *ma’dūm*. Manakala Ibrahim membuat sedikit perbandingan konsep ilmu al-Bāqillānī dengan tokoh Muktazilah ‘Abd al-Jabbār. Walaupun begitu, kedua-dua penulisan ini agak ringkas dan deskriptif di mana penulisan yang dilakukan sekadar menjelaskan pemikiran epistemologi al-Baqillani tanpa mengemukakan analisis yang mendalam.

Sementara itu, penulis belum menemui kajian komprehensif yang melihat konsep epistemologi al-Baghdādī secara khusus terutamanya yang membincangkan

⁷⁹ Najīb al-Shaikh ‘Abd al-Ṣamad, “al-Bāqillānī wa Ārāuhu fī Sifāt Allāh” (disertasi sarjana, Jabatan Akidah Dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2002).

⁸⁰ Kamaruddin Haji Saleh, “Konsep Ilmu Menurut Perspektif a-Baqillani”, dalam *Islam di Era Globalisasi*, ed Jaffary Awang et al. (Bangi: Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2009), 40-53.

⁸¹ Ibrahim Abu Bakar, “Epistemologi dalam Perspektif *Mutakallimun*”, dalam *Islam Akidah dan Kerohanian*, ed Zakaria Stapa dan Mohamed Asin Dollah (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2001), 63-73.

konsep-konsep ilmu dalam karya *Uṣūl al-Dīn*. Namun kajian terhadap konsep ketuhanan al-Baghdādī telah ditulis oleh Nik Kamal Wan Hasan bertajuk “Konsep Uluhiyyah Menurut Abū Manṣūr ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī”.⁸² Walaupun begitu beberapa artikel yang menceritakan secara tidak langsung berkenaan pandangan al-Baghdādī terhadap konsep-konsep ilmu dapat dilihat dalam beberapa tulisan umpamanya yang disentuh oleh Wan Mohd Nor Wan Daud tentang golongan-golongan yang mengingkari ilmu dalam artikel “Epistemologi Islam dan Tantangan Pemikiran Umat”.⁸³ Seterusnya, Binyamin Abrahamov yang menulis artikel bertajuk “Necessary Knowledge in Islamic Theology” membawa beberapa pandangan al-Baghdādī terhadap ilmu *al-ḍarūrī*. Abrahamov juga membawa pandangan beberapa orang tokoh lain iaitu dari al-Bāqillānī, ‘Abd al-Jabbār, Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī, Ibn Ḥazm, Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan lain-lain lagi.

Berdasarkan kepada sorotan kajian di atas, penulis mendapati belum terdapat satu kajian khusus tentang perbahasan epistemologi kalam yang ditumpukan kepada pemikiran al-Bāqillānī dan al-Baghdādī. Kajian-kajian yang telah dilakukan kebanyakannya lebih tertumpu kepada aspek Ilmu Kalam, sejarah dan falsafah. Penumpuan khusus terhadap pemikiran epistemologi kedua orang tokoh ini belum dibincangkan secara mendalam dan secara khusus dalam mengaitkan dengan suasana pemikiran masa kini. Bertitik tolak dari inilah yang mendorong penulis untuk mengkaji beberapa perbahasan epistemologi kalam yang merujuk kepada al-Bāqillānī dan al-Baghdādī.

⁸² Nik Kamal Wan Muhammad, “Konsep Uluhiyyah Menurut Abu Mansur ‘Abd al-Qahir al-Baghdadi” (disertasi sarjana, Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2003),

⁸³ Hamid Fahmy Zarkasyi, “Worldview Sebagai Asas Epistemologi Islam”, *Majalah Islamia*, thn II, no. 5 (April-Jun 2005), 53-62.

1.8 METODOLOGI PENYELIDIKAN

Dalam usaha untuk mengumpulkan maklumat dan data yang diperlukan untuk tujuan kajian ini, penulis telah menggunakan beberapa metode utama. Kajian penulis ini dikategorikan sebagai kajian bersifat keperpustakaan atau *library research* yang berbentuk kualitatif deskriptif di mana penulis membuat kajian terhadap pemikiran epistemologi *mutakallimūn* dalam aliran al-Ashā'irah dengan mengkaji beberapa orang tokoh seperti al-Bāqillānī (m. 403H.), Ibn Fūrak (m. 406H.), al-Isfarayinī (m. 418H.), al-Baghdādī (m. 429H.), al-Juwaynī (m. 478H.), al-Ghazālī (m. 505H.), al-Shahrastānī (m. 548H.), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606H.) dan lain-lain lagi.

Oleh itu, penulis akan menggunakan dua metode terhadap kajian ini iaitu metode pengumpulan data dan metode analisis data. Kedua-dua metode ini digunakan bagi memastikan maklumat yang diterima adalah tepat dan bersesuaian dengan matlamat kajian yang dilakukan. Metode-metode tersebut adalah sebagaimana berikut;

- i. Metode pengumpulan data
- ii. Metode analisis data

1.8.1 Metode Pengumpulan Data

Dalam usaha untuk mengumpulkan data-data dan maklumat bagi menyiapkan kajian ini, penulis bergantung sepenuhnya kepada metode dokumentasi di mana dokumen-dokumen seperti buku, manuskrip, disertasi, tesis, ensiklopedia, kamus, laman web, jurnal, kertas-kertas kerja dan sebagainya di jadikan asas dalam membentuk konsep dan istilah serta beberapa karya asal bagi tokoh-tokoh al-Ashā'irah dijadikan rujukan asas dalam pembentukan epistemologi masing-masing.

1.8.1.1 Data Primer

Data primer merupakan data utama yang terdiri dari karya-karya asal penulisan tokoh. Dalam kajian ini, dua orang tokoh utama yang dikaji iaitu al-Bāqillānī dan al-Baghdādī merupakan fokus kajian. Kajian yang dilakukan pula tertumpu terhadap pemikiran mereka terhadap perbahasan epistemologi dalam wacana kalam al-Ashā'irah. Al-Bāqillānī telah menulis kitab *al-Tamhīd* dan *al-Inṣāf* menjelaskan beberapa konsep asas ilmu melalui pendahuluan karya beliau. Manakala al-Baghdādī yang menulis kitab *Usūl al-Dīn* juga turut sama mengulas beberapa asas epistemologi dalam pendahuluan karya tersebut.

Selain itu, data primer juga merujuk kepada karya-karya utama tokoh-tokoh al-Ashā'irah yang lain yang menjelaskan pemikiran mereka terhadap wacana kalam al-Ashā'irah. Ia dimulai oleh al-Ash'arī yang menjelaskan asas dan prinsip-prinsip epistemologi al-Ashā'irah yang dapat diteliti melalui dua buah karya beliau iaitu *al-Ībānah 'an Uṣūl al-Diyānah* dan *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*. Data-data primer juga diperolehi oleh tokoh lain seperti al-Juwaynī dalam karya *al-Irshād* dan *al-Shāmil*; al-Ghazālī dalam karya *al-Munqidh* dan *al-Iqtisād*; al-Rāzī dalam karya *Muhassal Afkar al-Mutaqaddimin wa al-Muta'akhhirin min al-'ulama' wa al-Hukama'*, *Ma'ālim fī Uṣul al-Dīn* dan *Asas al-Taqdīs*; al-Āmidī dalam karya *Abkār al-Afkār fī Uṣūl al-Dīn*; al-Bayḍāwī dalam karya *Tawālī' al-Anwār min Maṭālī' al-Anzār*; al-Ījī dalam karya *Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām*; al-Jurjānī dalam karya *Ta'rīfāt* dan *Sharḥ al-Mawāqif lil-Qāḍī 'Adud al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Ījī* dan al-Taftāzānī dalam karya *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafīyyah*.

1.8.1.2 Data Sekunder

Data sekunder merupakan data sampingan yang menjelaskan pemikiran al-Bāqillānī dan al-Baghdādī mengenai epistemologi dan ilmu kalam. Data ini diperoleh melalui penulisan tokoh-tokoh lain sama ada yang ditulis tokoh-tokoh silam atau kontemporari yang membincangkan pemikiran al-Bāqillānī dan al-Baghdādī dalam aspek epistemologi atau aspek-aspek lain.

Kebanyakan data sekunder dapat diperolehi melalui karya-karya sejarah, ilmu kalam, falsafah dan lain-lain yang terdiri daripada bahasa Arab, bahasa Inggeris dan bahasa Melayu. Selain itu juga, data sampingan ini boleh dijumpai dalam jurnal-jurnal ilmiah, kertas-kertas kerja, disertasi, tesis atau laman web, yang menulis mengenai al-Bāqillānī dan al-Baghdadi.

1.8.2 Metode Analisis Data

Dalam usaha untuk menganalisis data pula, penulis tertumpu kepada metode analisis yang bersifat kualitatif di mana semua fakta dan data tidak memerlukan kepada pengklasifikasian sebagaimana dalam analisis kajian yang berbentuk kuantitatif.⁸⁴ Oleh itu, dalam hal ini penulis akan menggunakan tiga metode utama analisis iaitu; metode induktif, metode deduktif dan metode historis.

Metode induktif bermaksud satu pola berfikir untuk membuktikan hal-hal yang bersifat khusus kepada hal-hal yang bersifat umum.⁸⁵ Data yang biasa digunakan ketika menghuraikan masalah, kerangka teori dan lain-lain data diperoleh melalui penyelidikan perpustakaan dan dokumen yang berkaitan. Penulis menggunakan metode ini dalam bab

⁸⁴ Soetandyo Wignjosebroto, "Pengolahan dan Analisis Data", dalam *Metod Penelitian Masyarakat*, ed. Koentjaraningrat (Jakarta: P.T Gramadia, 1991), 269.

⁸⁵ Imam Barnadib, *Arti dan Metod Sejarah Pendidikan* (Yogyakarta: T.P., 1982), 52.

dua dan bab tiga apabila terdapat pelbagai pandangan dan pendapat sehinggakan memerlukan satu kesimpulan yang tepat dan padat.

Sementara metode deduktif adalah satu cara untuk menganalisis data-data melalui pola berfikir yang mencari pembuktian dari hal-hal yang bersifat umum untuk mencapai dalil-dalil yang bersifat khusus.⁸⁶ Data yang digunakan biasanya membuktikan sesuatu kebenaran. Penulis menggunakan metode ini dalam bab empat dan bab kesimpulan apabila maklumat yang diperoleh melalui bab dua dan bab tiga dianalisis supaya ia bersesuaian dengan kajian penulis.

Metode historis juga digunakan oleh penulis dalam sub topik bab kedua dalam usaha untuk melihat sejarah perkembangan pemikiran aliran al-Ashā'irah yang terbahagi kepada tiga peringkat utama iaitu peringkat pembentukan, peringkat pengukuhan dan peringkat penyempurnaan.

1.9 SUSUNAN PENULISAN

Dalam menjalankan kajian ini, penyusunan bagi sistematika penulisan dibahagikan kepada lima bab utama. Bab pertama kajian merupakan pendahuluan kajian yang merangkumi beberapa bahagian iaitu latar belakang kajian, permasalahan kajian, objektif kajian, kepentingan kajian, pengertian tajuk, skop kajian, tinjauan kajian lepas, metodologi kajian dan susunan penulisan..

Dalam bab kedua, penulis membincangkan tentang prinsip-prinsip epistemologi dalam wacana kalam al-Ashā'irah secara umum. Di awal perbahasan, penulis menerangkan tentang prinsip-prinsip asas epistemologi Islam yang terdiri daripada definisi epistemologi, klasifikasi ilmu dan sumber-sumber ilmu. Selanjutnya penulis menerangkan tentang asas-asas dalam epistemologi yang dibangun oleh al-Ash'arī.

⁸⁶ *Ibid.*

Daripada asas ini, berkembangnya epistemologi kalam al-Ashā'irah yang terdiri daripada tiga tahap iaitu tahap pertama (fasa pembentukan), tahap kedua (fasa pengukuhan dan pencorakan) dan tahap ketiga (fasa penyempurnaan). Pada bab kedua ini juga, penulisan kajian membincangkan tentang perbahasan epistemologi dalam karya-karya Ilmu Kalam al-Ashā'irah yang kebanyakannya boleh ditemui pada mukadimah perbahasan karya. Selain itu, penulis juga membawa beberapa keistimewaan epistemologi dalam manhaj al-Ashā'irah yang terdiri daripada tiga bentuk iaitu; *wasāṭiyyah*, pengharmonian antara *al-naql* dan *al-'aql* dan kesepaduan ilmu.

Seterusnya dalam bab ketiga, penulis memfokuskan secara khusus terhadap perbahasan epistemologi dalam wacana kalam menurut al-Bāqillānī dan al-Baghdādī. Penulisan ini dibahagikan secara khusus kepada dua bahagian utama iaitu konsep ilmu menurut al-Bāqillānī dan konsep ilmu menurut al-Baghdādī. Dalam membincangkan tentang konsep ilmu al-Baqillani, tumpuan perbincangan adalah terhadap takrif dan hakikat ilmu, *'ilm* dan *ma'rifah*, jenis-jenis ilmu, sumber sumber ilmu dan jenis-jenis maklumat. Manakala perbahasan terhadap konsep ilmu Baghdadi pula, penulis memfokuskan terhadap takrif dan hakikat ilmu, golongan yang mengingkari ilmu atau dikenali sebagai sofis, jenis-jenis ilmu dan perbahasan terhadap sumber *al-khabar* yang ditekankan oleh al-Baghdādī.

Penulisan pada bab empat pula merupakan analisis terhadap perbahasan epistemologi kalam al-Bāqillānī dan al-Baghdādī. Dalam analisis yang dilakukan, penulis tertumpu dengan meneliti pemikiran epistemologi perspektif al-Bāqillānī dan al-Baghdadi dari segi usaha dan sumbangan yang telah dilakukan oleh mereka seperti melakukan pemurnian terhadap takrif ilmu dan mengetengahkan kesepaduan dalam sumber ilmu Islam serta kaedah berinteraksi dengannya. Melalui penganalisan juga, penulis menilai sejauh manakah perbahasan epistemologi mereka dalam membina kerangka akliyyah dalam asas ilmu serta penegasan yang dilakukan terhadap hakikat dan kebenaran ilmu Islam.

Pada bab akhir kajian ini iaitu bab yang kelima, merupakan kesimpulan bagi keseluruhan kajian ini. Ia merupakan rumusan terhadap perbincangan dari sudut prinsip-prinsip epistemologi al-Ashā'irah secara keseluruhan, disusuli rumusan terhadap konsep ilmu al-Bāqillānī dan al-Baghdādī dan juga rumusan terhadap analisis dan hujah-hujah epistemologi mereka yang dapat diterapkan dalam menangani isu dan cabaran ilmu masa kini. Penulis juga turut mengemukakan beberapa saranan pada bab ini yang diharapkan dapat dinilai secara kritis dan ilmiah untuk manfaat serta kepentingan bersama.

BAB 2: PRINSIP-PRINSIP EPISTEMOLOGI DALAM WACANA KALAM AL-ASHĀ'IRAH

2.1 PENDAHULUAN

Dalam bab dua ini, penulis akan membicarakan tentang prinsip-prinsip epistemologi dalam wacana kalam al-Ashā'irah secara umum. Dalam perkaitan ini juga, penulisan kajian akan menyentuh perkembangan al-Ashā'irah melalui pembangunan epistemologi kalam dalam tradisi pemikiran Islam yang bermula dari al-Ash'āri (m. 324H.) sehingga al-Sānūsī (m. 895H). Walaupun pada dasarnya karya-karya Ilmu Kalam al-Ashā'irah membincangkan tentang persoalan akidah yang meliputi tiga skop utama iaitu *al-ilahiyyāt* (ketuhanan), *al-nubuwwāt* (kenabian) dan *al-sam'iyāt* (perkara-perkara ghaib), namun aspek-aspek epistemologi dalam kebanyakan karya Ilmu Kalam juga dibahas dan diterapkan oleh pendokong-pendokong al-Ashā'irah. Perkembangan ini sudah tentulah berkaitan dengan *worldview* kalam al-Ashā'irah secara keseluruhannya.

2.2 PRINSIP-PRINSIP EPISTEMOLOGI ISLAM

Epistemologi atau sering juga disebut sebagai kajian tentang ilmu pengetahuan kebiasaannya dikaitkan dengan persoalan falsafah di mana ia merupakan satu disiplin tersendiri yang muncul membincangkan tentang perbahasan-perbahasan yang berkait dengan aspek-aspek ilmu pengetahuan. Berbeza dengan perkembangan epistemologi dalam falsafah, perbincangan tentang ilmu dan hal berkaitan dengannya telah mula diperkatakan dalam tradisi pemikiran akidah Islam seawal penurunan al-Qur'an lagi. Ini merujuk kepada sebutan tentang epistemologi dan istilah yang berkaitan dengannya dijelaskan di dalam al-Qur'an

dan Hadith. Sebagai contoh, terdapat pelbagai konsep yang diterangkan al-Qur'an yang dikaitkan dengan epistemologi seperti *shubbah* (kekaburan), *shakk* (ragu-ragu), *rayb* (khayalan), *ẓann* (sangkaan), *'ilm* (ilmu) dan *yaqīn* (yakin).¹ Begitu juga al-Qur'an menyebut tentang penggunaan *'aql*, *fikr* dan *dhikr* pada landasannya yang betul dapat mencapai keagungan tuhan yang boleh menetapkan iman seseorang.² Oleh yang demikian, tidak hairan apabila kita dapatnya dalam perbahasan Ilmu Kalam terdapat perbincangan yang khusus tentang ilmu. Bahkan ia dianggap sebagai pendahuluan kepada perbahasan ilmu tentang akidah. Namun dalam perkembangan selanjutnya, setelah mantik dan falsafah Yunani diterjemahkan, ulama kalam memanfaatkan ilmu-ilmu berkaitan epistemologi ini dalam perbahasan mereka tentang persoalan ilmu.

2.2.1 Definisi Epistemologi

Istilah epistemologi merupakan kata pinjam daripada bahasa Inggeris '*epistemology*' yang berasal dari gabungan dua perkataan Greek iaitu '*episteme*' yang bermaksud "pengetahuan" dan '*logos*' yang bermaksud "ilmu, sains, kajian, teori dan perbincangan".³ Epistemologi merupakan salah satu cabang utama falsafah yang membicarakan tentang hakikat, makna, kandungan, sumber dan

¹ Lihat huraian tentang beberapa konsep epistmeologi al-Qur'an dalam Syed Muhamad Dawilah al-Edrus, *Epistemologi Islam: Teori Ilmu Dalam al-Qur'an* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993), 28-39.

² *Ibid.*, 40-45.

³ William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, cet. ke-3 (New Jersey: Humanities Press, 1980), 151. Lihat juga A. R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy*, cet. ke-3 (New York: Routledge, 1996), 90; *The New Encyclopedia Britannica*, edisi. 15 (USA: Encyclopaedia Britannica, Inc, 1998), 18:466.

proses ilmu.⁴ Oleh itu bolehlah dikatakan bahawa epistemologi itu bererti “kajian tentang ilmu pengetahuan”.⁵

Istilah epistemologi juga dikaitkan dengan konsep ilmu iaitu sesuatu pengetahuan yang membawa kepada pemahaman kebenaran. Oleh itu perbincangan epistemologi adalah suatu cabang falsafah yang menyiasat asal-usul, struktur, metode dan keabsahan ilmu.⁶

Dalam bahasa Arab, perkataan ‘epistemology’ diterjemahkan sebagai *naẓariyyah al-ma‘rifah* (نظرية المعرفة).⁷ Imām ‘Abd al-Fattāḥ Imām di dalam bukunya yang bertajuk “*Madhkal ilā al-Falsafah*” menerangkan bahawa istilah *naẓariyyah al-ma‘rifah* mempunyai dua pengertian iaitu;⁸

- i) pengertian luas yang mengandungi seluruh perbincangan falsafah yang penting serta mempunyai hubungan dengan ilmu pengetahuan seperti ilmu-ilmu psikologi, biologi, sosiologi, sejarah dan sebagainya.

⁴ *The New Encyclopedia Britannica*, *ibid.* Lihat juga Syed Muhamad Dawilah, *Epistemologi Islam*, xii.

⁵ Muhammad Zainiy Uthman, “Latāif al-Asrār Li Ahl Allāh al-Atyar Karangan Nūr al-Dīn al-Ranīrī: Satu Tinjauan Epistemologi Dalam Falsafah Epistemologinya”, dalam *Pengajian Sastera dan Sosiobudaya Melayu Memasuki Alaf Baru*, ed. Hashim Awang et al. (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, 1998), 408.

⁶ *Dictionary of Philosophy*, ed. Dagobert D. Runes, Totowa (New Jersey: Little-Field, Adams & Co., 1982), 94 dan 161. Lihat juga, William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, 151-152 dan h. 283. Tokoh Pertama yang menggunakan istilah *epistemologi* ialah J.F. Ferrier (1854). Beliau menyatakan bahawa *Knowledge* berasal dari perkataan Greek, *gignoskein* yang bermaksud menentukan atau memutuskan perintah/hukuman (*Decree*). Ia juga merupakan teori ilmu yang didokong oleh Rasionalisme dan Empiricisme.

⁷ Munīr Ba‘albaki, *al-Mawrid: A Modern English – Arabic Dictionary*, cet. 2 (Beirūt: Dār al-‘Ilm Lil-Malāyen, 2000), 317.

⁸ Imām ‘Abd al-Fattāḥ Imām (Dr), *Madkhal Ilā al-Falsafah* (al-Qāhirah: Dār al-Falsafah, (t.t), 146.

- ii) pengertian yang sempit bermaksud ilmu yang membicarakan tentang hakikat ilmu pengetahuan, dasarnya, puncanya, sumbernya, syaratnya, bidangnya dan definisinya.

Sementara itu, Jamīl Ṣalībā dalam *al-Mu‘jam al-Falsafī* mendefinisikan ‘*naẓariyyah al-ma‘rifah*’ sebagai perbincangan mengenai hakikat ilmu, sumber asalnya, ketinggian nilainya, cara mendapatkannya serta skopnya.⁹ Selain itu, Wan Mohd Nor Wan Daud mendefinisikan istilah ‘epistemologi’ sebagai “falsafah yang membicarakan hakikat, makna, kandungan, sumber dan proses ilmu”.¹⁰

Manakala konsep ilmu pula adalah sesuatu yang bersifat abstrak yang sukar untuk digambarkan kerana ilmu tidak mempunyai sifat *jawhar* bagi menunjukkan tentang hakikatnya yang sebenar. Oleh yang demikian, para ilmuwan berpendapat adalah sukar untuk mendefinisikan ilmu dari segi *ḥadd* kerana menentukan batas atau sempadan bagi ilmu adalah sesuatu yang mustahil kerana ilmu adalah sesuatu yang melangkaui sempadan.¹¹ Dalam hal ini, kebanyakan takrif-takrif ilmu yang dikemukakan oleh para ilmuwan dari dahulu hingga sekarang adalah takrif yang bersifat *rasm* bagi menunjukkan tentang ciri-ciri atau keterangan am tentang sifat ilmu tersebut. Sebagai contoh, Franz Rosenthal yang mengumpulkan sebanyak 107 definisi ilmu dalam karya-karya

⁹ Jamīl Ṣalībā, *al-Mu‘jam al-Falsafī Bi al-Alfaz al-‘Arabiyyah Wa al-Faransiyyah Wa al-Injiliziyyah Wa al-Lātiniyyah* (Bayrūt : Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1979), 241.

¹⁰ Kata pengantar Wan Mohd Nor Wan Daud dalam Syed Muhamad Dawilah, *Epistemologi Islam*, xii.

¹¹ Osman Bakar, “Beberapa Aspek Falsafah Ilmu: Konsep, Definisi, Pengelasan dan Penggunaan”, *Jurnal Akademi Sains Islam Malaysia (Kesturi)* 5, bil. 2 (Disember 1995), 9.

ilmuwan Islam sepanjang zaman telah membahagikan ciri-ciri ilmu kepada 12 bahagian.¹²

Namun begitu dari segi etimologi, ilmu berasal dari kata dasar ‘ilm / علم di mana kata jamaknya ‘ulūm/علوم’ bermaksud ilmu-ilmu. Dalam *Lisān al-‘Arab*, Ibn Manẓur memberikan empat penghuraian terhadap akar kata *al-‘ilm*. Pertamanya, ‘ilm adalah merujuk kepada sifat-sifat Allah S.W.T Yang Maha Mengetahui. Keduanya, *al-‘ilm* berlawanan dengan sifat *al-jahl* (tidak tahu atau dungu). Ketiganya, ‘ilm atau mengetahui sesuatu bermakna mengenalinya atau ‘arafa. Keempatnya ‘ilm dengan pengertian *al-‘alam* berasaskan akar kata yang sama tetapi membawa makna tanda atau alamat.¹³ Manakala dalam *Kashf al-Zunūn*, Ḥajj Khalīfah merumuskan lima belas takrif ilmu yang telah dibahaskan oleh para ahli kalam, ahli fiqh dan ahli falsafah. Beliau menggalurkan istilah ilmu sebagai pegangan terhadap sesuatu, pengenalan, pengetahuan, pencapaian sesuatu, pengesahan berasaskan keyakinan, penjelasan, kepercayaan yang kukuh, keyakinan yang sempurna, penghasilan akal, keupayaan membezakan sesuatu dari yang lain, suatu ingatan dan terhasilnya makna sesuatu ke dalam jiwa.¹⁴

¹² Pembahagian ilmu tersebut adalah sebagaimana berikut: 1) ilmu sebagai proses mengetahui; 2) ilmu adalah kognisi (*ma‘rifah*); 3) ilmu adalah proses memperolehi atau mencari menerusi persepsi mental; 4) ilmu adalah proses membuat penjelasan; 5) ilmu adalah rupa bentuk sesuatu; 6) ilmu adalah kepercayaan (*i‘tiqād*); 7) ilmu adalah ingatan, imaginasi, imej, pandangan atau pendapat; 8) ilmu adalah gerak-geri; 9) ilmu sebagai hubungan atau perantaraan 10) ilmu mempunyai hubungan dengan amal dan perbuatan; 11) ilmu berlawanan dengan jahil; 12) ilmu sebagai intuisi. Sila lihat Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden • Boston: Brill, 2007), 52-69. Lihat juga edisi Bahasa Melayu, Franz Rosenthal, *Keagungan Ilmu*, terj. Syed Muhamad Dawilah Syed Abdullah. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997), 56-68.

¹³ Muḥammad bin Mukram Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, (Beirūt: Dār Ṣādir, 1955), 52:416-417. lihat juga *Ensiklopedia of Islam*, eds. B. Lewis, V.L. Menage, Ch. Pellat dan J. Schanct, (Leiden: E.J. Brill, 1955), III:1133. Antara pentakrifan ‘ilm menurut ensaiklopedia ini ialah pengetahuan atau *knowledge* yang berlawanan dengan *jahl* (*ignorance*) dan berkaitan dengan *ḥilm* (sopan santun). Ilmu juga bersamaan dengan istilah *ma‘rifah*, *fiqh*, *ḥikmah* dan *syu‘ūr*. Lihat juga, ‘Alī bin Ismā‘īl Siddah, *al-Muḥīt al-A‘ẓam*, (al-Qāhirah: Maṭba‘ah Wa Maktabah Muṣṭafā al-Bābī Wa al-Ḥalabī Wa Awlādih, 1958), 1:124-125.

¹⁴ Muṣṭafā bin ‘Abd Allāh Ḥajj Khalīfah, *Kashf al-Zunūn*, ‘*An Asāmī al-Kutub Wa al-Funūn*, (Baghdād: Maktabah al-Muthannā, 1941), 3-4.

Berdasarkan huraian di atas, bolehlah dibuat kesimpulan bahawa epistemologi adalah suatu disiplin ilmu yang membincang dan menyelidiki tentang asal-usul, sumber, kaedah, proses dan had sesuatu ilmu ataupun pengetahuan sehingga membawa kepada pencapaian dan pemahaman terhadap kebenaran yang hakiki.

2.2.2 Klasifikasi Ilmu Menurut Islam

Klasifikasi ilmu menurut perspektif Islam amat berbeza jika dibandingkan dengan klasifikasi ilmu menurut perspektif Barat. Menurut Islam, pembahagian ilmu disusun berdasarkan keutamaan dan kepentingan ilmu yang didasarkan kepada al-Qur'an dan Hadith. Ini berbeza dengan klasifikasi ilmu menurut Barat di mana ilmu itu dibahagikan berdasarkan hierarki yang hanya melihat kepada perspektif dunia semata-mata. Berdasarkan perspektif ini, umat Islam dilihat lebih komprehensif dan teratur dalam mengklasifikasi ilmu iaitu berjaya menggabungkan antara ilmu wahyu dan ilmu aqli.¹⁵

Secara umumnya, para sarjana muslim membahagikan ilmu itu kepada dua bahagian iaitu ilmu abadi (*qadīm*) dan ilmu baru (*ḥādīth*). Ilmu yang abadi (*qadīm*) ini adalah bersifat kekal yang disandarkan kepada *dhāt* Allah S.W.T. Manakala ilmu yang baharu (*ḥādīth*) adalah berlawanan dengan ilmu yang abadi (*qadīm*). Ia boleh merujuk kepada ilmu yang dimiliki oleh seluruh makhluk ciptaan Allah S.W.T yang terdiri dari kalangan manusia, jin dan haiwan. Ia juga

¹⁵ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas: Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2005), 92.

terdiri daripada tiga kategori iaitu yang terbukti dengan sendirinya, primer dan demonstratif.¹⁶

Penerangan konsep klasifikasi ilmu dalam Islam boleh dilihat secara lebih mendalam berdasarkan kepada huraian al-Fārābī, Ibn Khaldūn dan al-Ghāzālī mengenai pemikiran mereka dalam mengklasifikasikan ilmu ini. Osman Bakar di dalam *Classification of Knowledge in Islam* telah merumuskan pandangan al-Fārābī dalam *Kitāb Ihṣā' al-'Ulūm* yang menyatakan bahawa ilmu itu dibahagikan kepada lima bahagian. Pertamanya adalah sains matematik (*the mathematical science*) yang terdiri daripada aritmetik, geometri, astronomi dan muzik. Yang kedua adalah sains tabii/fizik (*natural science*) terdiri daripada lapan bahagian yang membincangkan tentang alam semulajadi. Seterusnya yang ketiga adalah metafizik (*metaphysics*) dan pecahan-pecahannya. Yang keempatnya ialah sains politik (*political science*). Manakala yang kelima adalah tentang sains atau falsafah undang-undang dan sains skolastik (*jurisprudence and dialectical theology*).¹⁷

Ibn Khaldūn di dalam bab terakhir *Muqaddimah* turut menyentuh tentang persoalan epistemologi yang diikuti perbahasannya terhadap klasifikasi ilmu. Huraian yang dibuat oleh Ibn Khaldūn dilihat agak mendatar di mana beliau mengkategorikan ilmu-ilmu yang menjadi tumpuan manusia itu kepada dua bahagian iaitu ilmu *naqlī* dan ilmu *'aqlī*.¹⁸ Pada setiap bahagian (ilmu *naqlī* dan ilmu *'aqlī*) terdapat pula pecahan-pecahannya yang lain.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1998), 137-147.

¹⁸ Che Zarrina Sa'ari dan Mohd Kamil Hj. Ab. Majid, "Epistemologi Islam Menurut Ibn Khaldun", *Jurnal Usuluddin*, bil. 12 (Disember 2000), 85.

Ibn Khaldūn membahagikan ilmu *naqlī* kepada dua bahagian iaitu ilmu yang bersumberkan wahyu dan ilmu yang tidak bersumberkan wahyu (*al-‘ulūm al-shar‘iyyah al-naqliyyah al-waḍ‘iyyah*). Ilmu yang bersumberkan wahyu terdiri daripada al-Qur’an dan al-Hadith. Manakala ilmu yang tidak bersumberkan wahyu pula terdiri daripada Ilmu Tafsir, Ilmu *Qirā’at*, Ilmu Hadith, Ilmu Usul Fiqh, Ilmu Fiqh, Ilmu Fara’id, Ilmu Kalam, Ilmu Tasawuf dan Ilmu Tafsir Mimpi.¹⁹

Manakala dalam klasifikasi ilmu *‘aqlī*, Ibn Khaldūn membahagikannya kepada empat bahagian iaitu ilmu logik, ilmu fizik (ilmu perubatan dan ilmu pertanian), ilmu metafizik (ilmu sihir dan ilmu tentang rahsia-rahsia huruf) dan ilmu pembelajaran (kejuruteraan, aritmetik, muzik dan astronomi).²⁰

Sementara itu klasifikasi ilmu pada pandangan al-Ghazālī dilihat agak kompleks di mana beliau mengklasifikasikan ilmu berdasarkan kelompok-kelompok kumpulan; klasifikasi berdasarkan tahap kewajipan, sumber ilmu dan klasifikasi berdasarkan fungsi sosial. Hal ini banyak dibincangkan oleh al-Ghazālī dalam kitab beliau *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* dan *al-Risālah al-Ladunniyyah*.

Sebagai kesimpulannya walaupun terdapat perbezaan dalam klasifikasi ilmu yang dibuat oleh para sarjana muslim, ia hanya berdasarkan kepada suasana dan latar belakang pemikiran mereka masing-masing. Namun begitu, semua ilmu adalah dari Allah S.W.T sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Attas bahawa beberapa klasifikasi ilmu yang dibuat oleh ahli falsafah, para hukama’ dan ahli

¹⁹ ‘Abd al-Rahmān bin Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, cet. 3 (Beirūt: Dār al-Fikr, (1996M./1417H.), 549-629.

²⁰ *Ibid.*, 629-707.

sufi sebenarnya adalah didasarkan kepada pendidikan seseorang muslim yang akhirnya mempunyai kesatuan ilmu juga iaitu ilmu dari Allah S.W.T.²¹

2.2.3 Sumber-sumber Epistemologi Islam

Sumber-sumber epistemologi Islam terdiri daripada empat saluran yang utama iaitu pancaindera (*al-ḥawās al-khamsah*), akal fikiran yang sihat (*al-‘aql al-salīm*), berita yang benar (*al-khabar al-ṣādiq*) dan intuisi (*ilhām*).²²

2.2.3.1 Pancaindera

Pancaindera sebagai salah satu saluran utama yang membekalkan ilmu pengetahuan kepada manusia, merupakan saluran yang bersifat realiti dan empirikal. Saluran pancaindera ini merupakan deria luaran yang membekalkan maklumat berkenaan alam sekeliling manusia. Sumber-sumber ini adalah data yang bersifat empirikal yang diperolehi daripada lima fakulti utama yang melibatkan organ-organ manusia dan haiwan seperti melihat (mata), mendengar (telinga), merasa (lidah), menyentuh (kulit) dan menghidu (hidung). Sumber-sumber yang diperolehi melalui data ini merupakan maklumat yang diperolehi menerusi deria luaran yang membekalkan maklumat berkenaan alam sekeliling.

Data-data yang diperolehi melalui pancaindera ini juga terdiri daripada data *al-maḥsūsāt al-zāhirah* di mana data yang bersifat saintifik ini boleh mencapai maklumat yang bertaraf *‘ilm al-yaqīn*. *Al-maḥsūsāt al-zāhirah* ialah salah satu pengetahuan manusia yang dicapai melalui pancaindera manusia

²¹ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*, 93.

²² Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysics of Islam: an Exposition of The Fundamental Elements of The Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), 118.

khususnya melalui deria penglihatan (organ mata). Data-data ini bersifat sensori iaitu data yang diperolehi manusia menerusi deria luaran yang dimiliki oleh manusia. Oleh itu, data-data inilah yang membekalkan sesuatu maklumat yang benar tentang alam sekeliling kita.²³

2.2.3.2 Akal

Berkenaan dengan kedudukan akal sebagai sumber epistemologi, Islam mengiktiraf kedudukan akal berdasarkan kepada batasan yang mampu dicapai olehnya. Data-data yang diperolehi melalui fakulti akal adalah bersifat rasio dan *apriori*²⁴ di mana akal akan mentafsirkan sesuatu maklumat berdasarkan kepada kerangka logiknya. Umpamanya akal memberikan maklumat bahawa bilangan sepuluh lebih banyak daripada bilangan satu ataupun contoh lain iaitu seseorang itu tidak boleh berada dalam dua tempat yang berbeza dalam waktu yang sama. Saluran pengetahuan ini adalah bersifat aksiom di mana maklumat ilmu itu terbukti dengan sendirinya melalui proses *apriori*.²⁵

Penggunaan akal dengan baik amat dititik beratkan oleh Islam kerana antara syarat seseorang itu ditaklifkan dengan hukum syarak ialah mempunyai akal yang sempurna.²⁶ Dalam hal ini, al-Attas menambah perkataan ‘sihat’ bagi perkataan akal sebagai sumber saluran ilmu disebabkan akal yang mudah dipengaruhi oleh imaginasi dan ramalan yang terkadang boleh menghasilkan

²³ Al-Ghazālī, *al-Munqidh Min al-Ḍalāl*, ed. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, cet. 4 (Al-Qāhirah: Maktabah al-Anjalū al-Misriyyah, 1964), 15-16.

²⁴ *Apriori* merupakan pengetahuan yang diperolehi melalui cara berfikir tertentu terhadap sesuatu fakta atau maklumat tanpa memerlukan kepada pemerhatian dan pengalaman yang khusus.

²⁵ Al-Ghazālī, *al-Munqidh*, 15.

²⁶ Lihat umpamanya salah satu daripada syarat wajib bagi seseorang menunaikan solat mengikut kesepakatan Mazhab Fiqh yang empat (Malikiah, Syafi’iyyah, Hanafiyyah dan Hanabilah) iaitu “berakal” selain daripada syarat lain iaitu “Islam” dan “baligh”. Lihat ‘Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh ‘Alā al-Mazāhib al-Arba‘ah* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), 1:161-163.

keputusan yang salah walaupun berdasarkan kepada maklumat yang betul.²⁷

Sementara itu, Ibn Rushd menyatakan bahawa operasi akal dalam menghasilkan sumber ilmu adalah berdasarkan tiga kerja asas iaitu mengabstrak, menggabung dan menilai. Ketiga-tiga asas ini merupakan tindakan akal dalam mencerpah sesuatu gagasan mahupun konsep yang bersifat universal dan hakiki.²⁸

Di samping itu juga, penggunaan akal sebagai sumber ilmu amat dititik beratkan dalam syaria Islam untuk menentukan persoalan hukum berpanduan kepada sumber wahyu. Dalam hal ini, fuqaha Islam telah meletakkan peranan ijtihad yang menggunakan fungsi akal dalam menentukan sumber hukum tambahan yang tidak termaktub secara jelas di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah umpamanya *qiyās*, *ijmak*, *istihsān*, *maṣlahāh*, *siyāsah syar'īyyah*, *maṣālih mursalah* dan sebagainya.²⁹

2.2.3.3 *Al-Khabar al-Sādiq* (Berita Yang Benar)

Al-Khabar al-Ṣādiq atau sumber berita yang benar merupakan sumber utama dalam saluran ilmu menurut perspektif Islam. Sumber utama ini terdiri daripada dua jenis iaitu sumber yang berasaskan wahyu (al-Qur'an) dan sumber-sumber mutawatir.³⁰

²⁷ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam*, 96.

²⁸ Dipetik dari Esa bin Khalid, "Kajian Perbandingan Antara Pemikiran al-Ghazālī dan Ibn Rushd Dalam Falsafah Sains" (tesis kedoktoran, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, (2004), 67. Rujukan asal adalah *Takhlīṣ Kitāb al-Nafs* karangan Ibn Rushd merupakan manuskrip yang tersimpan di Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, diterbitkan dan telah disunting oleh Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī.

²⁹ Muḥammad Ḥasan Haitū, *al-Ijtihād wa Ṭabaqāt Mujtahidī al-Shāfi'īyyah* (Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 1988), 18. Lihat juga, Rahimin Afandi Abdul Rahim, "Epistemologi Hukum Islam: Satu Pengenalan", *Jurnal Usuluddin*, bil. 15 (Julai 2002), 60.

³⁰ al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysics of Islam*, 121; al-Ghazālī, "al-Qiṣṣas al-Mustaḥqīm", dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah,

Al-Qur'an sebagai sumber utama ilmu tidak dapat diragukan lagi kerana ia adalah kebenaran mutlak yang membawa kepada keyakinan. Dalam Surah al-'Alaq jelas menunjukkan bahawa sumber segala ilmu adalah dari Allah S.W.T kerana Dia yang mengajar manusia apa yang tidak diketahui oleh manusia.³¹ Para malaikat juga mengakui bahawa mereka tidak mempunyai sebarang ilmu melainkan apa yang diberikan oleh Allah S.W.T.³²

Selanjutnya al-Qur'an mengisyaratkan bahawa terdapat sumber-sumber ilmu yang lain jika diiringi dengan kajian dan orientasi yang betul akan membawa kepada kebenaran wahyu Ilahi. Ini disebabkan pada akhir sesuatu kajian itu akan menuju kepada sumber yang sama juga iaitu Allah S.W.T.³³ Oleh itu al-Qur'an sendiri merupakan sumber utama pelbagai bentuk ilmu seperti ilmu sejarah, metafizik, sosiologi, sains dan sebagainya.

Sumber-sumber mutawatir pula merujuk kepada semua data ataupun maklumat yang diambil dari banyak sumber lain secara bersambungan sehingga sampai kepada satu jumlah bilangan pelapor tertentu yang menyebabkan tidak dapat diragui lagi tentang kebenaran data tersebut.³⁴ *Ḥadīth mutawāṭir* adalah contoh bagi berita yang benar di mana dalam periwayatan *ḥadīth mutawāṭir* penekanan terhadap sumber yang banyak dan data yang berkesinambungan

1986M./1406H.), 3:16-17; al-Ghazālī, *Fadā'ih al-Bāṭiniyyāt wa Faḍā'il al-Mustaẓhiriyyāt* (al-Qāhiraḥ: Dār al-Qawmiyyat li al-Ṭibā'āt wa al-Nasr, 1964), 140.

³¹ Surah al-'Alaq (96): 5, Terjemahan: "Ia mengajarkan manusia apa yang tidak diketahuinya".

³² Surah al-Baqarah (2): 32, Terjemahan: "Malaikat itu menjawab: Maha Suci Engkau (Ya Allah)! Kami tidak mempunyai pengetahuan selain dari apa yang Engkau ajarkan kepada kami; sesungguhnya Engkau jualah Yang Maha Mengetahui, lagi Maha Bijaksana".

³³ Wan Mohd. Nor Wan Daud, *Konsep Ilmu Dalam Islam*, terj. Rosnani Hashim (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994), 61.

³⁴ Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalūḥu* (Bayrūt: Dār al-'Ilm li al-Malāyin, 1984), 146, Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth* (al-Riyaḍ: Maktabah al-Ma'ārif lil Nashr wa al-Tawzī', 2010), 23-24.

menyebabkan tidak mungkin terdapat padanya sebarang keraguan dan kepalsuan. Oleh itu, data yang berasaskan kepada jenis ini merupakan data yang tidak mungkin dipertikaikan kesahihannya.³⁵ Dalam pada itu juga, sumber-sumber bersifat mutawattir ini didasarkan kepada pelapor yang mempunyai ketinggian akhlak yang tidak mungkin sama sekali melakukan sebarang pembohongan atau pemalsuan terhadap maklumat yang disampaikan.³⁶

2.2.3.4 Intuisi/Ilham

Intuisi atau ilham merupakan sumber ilmu bersifat dalaman yang berkaitan dengan hati, jiwa dan batin seseorang dalam memberikan sesuatu pengetahuan. Ilham yang benar adalah datang dari Allah S.W.T. Ia dicampakkan ke dalam jiwa hambanya yang bersih melalui jalan *kashf*. Melalui jalan ini, pintu hati akan terbuka dan segala maklumat akan dicapai tanpa sebarang halangan.

Pencapaian ilmu melalui jalan ilham merupakan campakan maklumat ke dalam hati insan tanpa perlu berusaha dan belajar.³⁷ Adapun hati yang menjadi tempat penerimaan ilham ialah hati rohani iaitu hati yang bersifat ketuhanan dan kerohanian.³⁸

³⁵ Muhammad Zainiy Uthman, "Latā'if al-Asrār Li Ahl Allāh al-Atyar", 415.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Al-Imām Abū Hāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (al-Qāhirah: Mu'assasah al-Ḥalabī wa al-Shurakāh Li al-Nasr Wa al-Tawzi', 1967M./1387H.), 3:24.

³⁸ Al-Ghazālī menjelaskan bahawa hati mempunyai dua pengertian, pengertian yang pertama bagi hati ialah segumpal daging yang berbentuk bulat panjang yang terletak di dada sebelah kiri. Di dalamnya terdapat rongga-rongga yang mengandungi darah hitam dan berperanan sebagai roh. Hati ini juga terdapat pada haiwan bahkan juga pada orang-orang yang telah mati. Manakala pengertian yang kedua bagi hati ialah pengertian yang halus lebih kepada kerohanian dan bersifat ketuhanan. Dalam pengertian rohani ini, hati itu merupakan hakikat manusia yang dapat menangkap segala pengertian dan pengetahuan. Oleh itu, ilmu yang diperoleh melalui jalan ilham menurut al-Ghazālī adalah melalui pengertian hati yang kedua ini. al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, 1:4.

Al-Ghazālī menyatakan bahawa asas untuk menerima ilham adalah mempelajari semua dasar-dasar ilmu di alam ini. Manakala beramal dan beribadat boleh memudahkan jiwa menerima ilham yang benar dan aktiviti berfikir pula akan menyebabkan datangnya ilham itu.³⁹ Al-Attas turut menyatakan bahawa intuisi merupakan salah satu saluran yang sah dan penting dalam menghasilkan pengetahuan yang berbentuk kreatif. Aktiviti-aktiviti seperti membaca, berfikir, melakukan eksperimen dan berdoa merupakan salah satu daripada usaha dalam menghasilkan ilmu melalui saluran ilham.⁴⁰

Berdasarkan asas ini, dapat disimpulkan bahawa ilham merupakan salah satu sumber untuk mendapat ilmu pengetahuan dan kebenaran yang telah diterima oleh majoriti umat Islam. Namun begitu, ilham tidak boleh mengatasi sumber wahyu dalam mencapai tahap kesahihan dan kebenaran.

2.3 ASAS-ASAS EPISTEMOLOGI KALAM AL-ASHĀ'IRAH

Kemunculan aliran al-Ashā'irah pada awal abad keempat Hijrah merupakan manifestasi dalam usaha membersihkan agama Islam daripada unsur-unsur bukan Islam yang telah meresap dalam pemikiran umat Islam. Secara khususnya, kemunculan aliran ini pada awalnya adalah sebagai tindak balas terhadap aliran Muktaẓilah yang telah menggunakan akal pada tahap yang terlalu ekstrim sehingga tidak meletakkan kewibawaan wahyu pada tempat yang sepatutnya.

Aliran yang muncul, dinisbahkan kepada al-Imām Abū al-Ḥasan al-Ash'arī yang lahir pada pertengahan abad ketiga Hijrah di Basrah. Ia merupakan aliran yang memperjuangkan mazhab akidah Ahli Sunnah Wal Jamaah selain

³⁹ Al-Imām al-Ghazālī, “al-Risālah al-Ladunniyah” dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986M./1406H.), 3:111.

⁴⁰ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam*, 235-236.

daripada Abū Manṣūr al-Māturidī yang muncul pada zaman yang sama di Samarkhand.⁴¹

Aliran ini terus berkembang dalam arus perdana dengan membawa epistemologi yang kukuh dalam membincangkan perbahasan Ilmu Kalam dan Usuluddin berdasarkan hujah-hujah yang meyakinkan. Al-Baghdādī (m. 429H.) menyebut bahawa kelompok Ahli Sunnah Wal Jamaah bukan sahaja didokong oleh kelompok Ilmu kalam bahkan juga ia didokong dari kalangan *mufasssirin*, *muhaddithin*, *fuqahā'*, ahli sufi dan pakar-pakar dalam bidang bahasa dan kesusasteraan.⁴² Berdasarkan kenyataan al-Baghdādī tersebut, kelompok Ahli Sunnah Wal Jamaah yang dimaksudkan adalah merujuk kepada aliran al-Ashā'irah dan aliran al-Māturidiyyah.

Sementara itu, Ibn 'Asākir menyebut tentang golongan *fuqahā'* yang mendukung aliran al-Ashā'irah;

“dan kebanyakan ulama di seluruh negara – yang dimaksudkan ialah Mazhab al-Ash'arī – dan imam-imam dari segenap daerah mengikut beliau (al-Ashā'irah)... Adakah terdapat dari kalangan *fuqahā'* al-Hanafiyyah, al-Malikiyyah dan al-Shafiiyyah yang tidak bersetuju dengannya atau menisbahkan kepadanya atau redha dengan kepujian yang diusahakannya dalam (memperjuangkan) agama Allah S.W.T atau keduanya dengan ilmu yang banyak pada dirinya”.⁴³

⁴¹ Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq, *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah*, cet. 3. (al-Qāhirah: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 1944), 289; al-Imām Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-'Aqā'id wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* ([al-Qahirah]: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t), 151.

⁴² Abū Manṣūr 'Abd al-Qāhir bin Ṭāhir al-Tamīmī al-Baghdādī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn* ([al-Qāhirah]: Dār al-Zāhid al-Qudsī, (t.t), 311-317. Lihat juga Ḥamad Sinan dan Fauzī Anjarī, *Ahl al-Sunnah al-Ashā'irah: Shahādah 'Ulamā' al-Ummah wa Adillatuhum* (Riyāḍ: Dār al-Diyā' lil Nashr wa al-Tawzi', t.t), 249-260.

⁴³ Ḥamad Sinan dan Fauzī Anjarī, *Ahl al-Sunnah al-Ashā'irah*, 258. Lihat juga 'Alī ibn al-Ḥasan Ibn 'Asākir, *Tabyīn Kadhīb al-Muṭtārī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥaṣan al-Ash'arī* (Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1979), 410.

Antara golongan *mufasssirīn* yang mendukung aliran al-Ashā'irah ialah al-Qurṭubī (m. 671H.), Ibn Kathīr (m. 730H.), Ibn 'Atiyyah al-Andalusī (m. 546H.), Abū Hayyān al-Andalusī (m. 745H.), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606H.), al-Baghawī (m. 516H.), al-Suyūṭī (m. 911H.) dan lain-lain lagi.⁴⁴ Dari kalangan *muhaddithīn* yang mendukung aliran al-Ashā'irah ialah seperti Ibn Ḥibbān al-Bastī (m. 354H.), al-Dār al-Quṭnī (m. 385H.), al-Aṣbahānī (m. 430H.), al-Nisāburī (m. 405H.), al-Baihaqī (m. 458H.), al-Nawawī (m. 676H.), Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (m. 852H.) dan lain-lain lagi.⁴⁵

Manakala dari kalangan ahli sufi yang mengikut pandangan al-Ashā'irah ialah Abū 'Alī al-Daqqāq (m. 405H.), Abū Nu'aym al-Asfahānī (m. 420H.), Abū Qasīm al-Qushairī (m. 465H.) dan lain-lain lagi.⁴⁶

Selain itu, pendekatan al-Ashā'irah juga telah menambat hati para pemerintah terkemuka bagi mendukung fahaman ini dalam iktikad mereka. Walaupun di permulaan era Abbasiyyah mencatatkan bahawa pemerintahan khalifah pada ketika itu didukung oleh golongan Muktazilah seperti al-Ma'mūn (m. 218H.) dan al-Mu'taṣim (m. 227H.), namun perkembangan sejarah Islam mendapati aliran Muktazilah sudah tidak lagi mendapat tempat di hati rakyat kerana menggunakan kekerasan dalam iktikad dan keimanan selepas daripada peristiwa *mihnah* yang berlaku. Sebagai contoh Perdana Menteri Nizam al-Mulk (m. 485H.) dan Khalifah al-Mustazhir (m. 512H.) merupakan antara golongan pemerintah yang menyokong kuat aliran al-Ashā'irah dalam menentang aliran-aliran seperti Syiah Ismailiyyah (*Batiniyyah Ta'limiyyah*), Muktazilah dan

⁴⁴ Ḥamad Sinan dan Fauzī Anjarī, *Ahl al-Sunnah al-Ashā'irah*, 249-251.

⁴⁵ *Ibid*,

⁴⁶ Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī (Dr.), *Fī 'Ilm al-Kalām: Dirāsah Falsafiyyah li Arā' al-Farq al-Islāmiyyah fī Usūl al-Dīn* "al-Ashā'irah" (Bayrūt: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1985), 2:33-34.

sebagainya yang muncul pada ketika itu.⁴⁷ Pada zaman ini juga, kelihatan institusi pendidikan seperti Madrasah Nizamiyyah telah menaungi pengajian yang beraliran al-Syafi'iyyah dalam pengajian fikah dan mendukung aliran kalam al-Ashā'irah dalam pengajian akidah.⁴⁸

Dalam perkembangan seterusnya, muncul Ibn Tumart di Maghribi (m. 524H.) dan Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī (m. 589H.) di Mesir yang merupakan antara golongan pemerintah terkemuka yang mendukung aliran al-Ashā'irah.⁴⁹ Keadaan ini seterusnya telah menjadikan aliran al-Ashā'irah terus mahsyur dan berkembang dalam dunia Islam.⁵⁰

Berdasarkan faktor-faktor ini, secara tidak langsung menjadikan aliran-aliran yang seperti Muktaẓilah, Karamiyyah, Rawafidah, Khawarij dan sebagainya tidak lagi mampu berkembang bagi meneruskan fahaman mereka kerana doktrin-doktrin atau aspek epistemologi yang dikemukakan tidak mendapat tempat dari kalangan ilmuwan mahupun pemerintah.

2.3.1 Asas-Asas Epistemologi al-Ash'arī

Al-Imām Abū al-Ḥasan al-Ash'arī atau nama sebenar beliau Abū al-Ḥasan 'Alī bin Ismā'īl bin Ishāq⁵¹ dilahirkan di Basrah pada tahun 260H/873-4M.⁵² Beliau

⁴⁷ Fadzlullah Hj. Shuib, *Kecemerlangan Ilmu Dalam Sejarah dan Tamadun Islam: Penginstitusian Ilmu di Zaman Abbasiyah 750 – 1258 M* (Kuala Lumpur: Pustaka Warisan, 1995), 131-132.

⁴⁸ Fadzlullah Hj. Shuib, *Kecemerlangan Ilmu*, 131.

⁴⁹ Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq, *Tamhīd*, 292.

⁵⁰ *Ibid.*, 293.

⁵¹ Nama penuh beliau ialah 'Alī bin Ismā'īl bin Abī Bashr Ishāq bin Sālim bin Ismā'īl Ibn 'Abd Allāh bin Mūsā bin Bilāl bin Abī Bardah bin Mūsā al-Ash'arī (Lihat dalam pendahuluan Kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Dīyānah* karangan Abū al-Ḥasan al-Ash'arī yang di *taḥqīq* oleh Fawqīyyah Ḥusayn Maḥmūd (Dr). al-Qāhirah: Dār al-Anjalū, 1977), 9.

⁵² Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām*, 44; Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 160; Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq, *Tamhīd*, 289.

berketurunan Abū Mūsā al-Ash‘arī iaitu salah seorang sahabat Rasulullah s.a.w. yang terkenal ketika peristiwa Tahkim yang berlaku antara Saidina Ali r.a. dan Muawiyah r.a.. Terdapat perselisihan pendapat mengenai tarikh kewafatan beliau. Umpamanya Ibn ‘Asākir mencatatkan bahawa al-Ash‘arī meninggal pada tahun 330 Hijrah.⁵³ Namun berdasarkan pandangan Muṣṭafā ‘Abd al-Rāziq, tarikh kematian al-Ash‘arī yang paling tepat adalah pada tahun 324 Hijrah.⁵⁴

Para sejarawan dan ilmuwan yang mengkaji tentang al-Ash‘arī mencatatkan terdapat dua faktor mengapa beliau keluar daripada fahaman Muktazilah yang dibimbing oleh Abū ‘Alī al-Jubbā‘ī pada ketika itu.⁵⁵ Pertamanya ialah ketidakpuasan hatinya terhadap persoalan *ṣalah wa aṣlāh* (membuat perkara baik dan perkara yang lebih baik) yang dikemukakan oleh al-Jubbā‘ī ketika beliau berdebat tentang tiga kedudukan manusia yang meninggal dunia iaitu mukmin, kafir dan anak kecil.⁵⁶ Keduanya ialah al-Ash‘arī telah bermimpi bertemu Rasulullah s.a.w. sebanyak tiga kali dalam bulan Ramadhan pada malam yang berbeza iaitu ketika awal, pertengahan dan pada hampir penghujung Ramadhan (27 Ramadhan).⁵⁷

Dalam hal ini, W. Montgomery Watt mencatatkan bahawa kedua-dua kejadian ini, secara simboliknya adalah betul berlaku dan mempunyai kebenaran

⁵³ Ibn ‘Asākir, *Tabyīn Kadhīb al-Muftarī*, 146; Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 160.

⁵⁴ Muṣṭafā ‘Abd al-Rāziq, *Tamhīd*, 289.

⁵⁵ Antara ilmuwan dan sejarawan yang mengkaji tentang Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī ialah Ibn ‘Asākir melalui *Tabyīn Kadhīb al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*, al-Subkī melalui *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā* dan Ibn Khallikān melalui karya *Wafayāt al-A‘yān*.

⁵⁶ Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 162-17; Muṣṭafā ‘Abd al-Rāziq, *Tamhīd*, 290.

⁵⁷ Ibn ‘Asākir, *Tabyīn Kadhīb al-Muftarī*, 38, Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A‘yān wa Anbā’ al-Zamān* (Bayrūt: Dar Sadir, 1977), 3:284 dan Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb Ibn ‘Alī al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā*, taḥqīq Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanahī dan ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad Ḥulw ([al-Qahirah]: ‘Isā al-Bābi al-Halabī, 1964-1976), 3:219.

dari segi faktanya.⁵⁸ Hal ini juga menggambarkan bahawa perubahan yang berlaku oleh al-Ash‘arī bukanlah perubahan biasa namun ianya mempunyai asas yang kukuh iaitu aliran Muktazilah tidak lagi relevan dalam mempertahankan akidah dengan hanya menggunakan metodologi akal semata-mata. Oleh yang demikian bolehlah dikatakan bahawa permulaan era baru bagi aliran al-Ashā‘irah adalah selepas daripada al-Ash‘arī mengisytiharkan diri keluar dari mazhab Muktazilah.⁵⁹

Dalam membahaskan persoalan kalam, al-Ash‘arī mengambil pendekatan pertengahan di antara aliran-aliran yang muncul.⁶⁰ Di suatu sudut adalah golongan manusia yang bertaklid dan mengambil mudah dalam persoalan keagamaan. Golongan ini juga mengkritik serta membuat tohmahan dan menghukum bidaah terhadap sesiapa yang melakukan penelitian terhadap asas-asas keagamaan seperti perbincangan tentang gerakan (*al-ḥarakah*), diam (*al-sukūn*), *jism*, *‘arad* dan sebagainya.⁶¹ Manakala sudut yang lain pula, muncul golongan Muktazilah yang menggunakan kaedah rasional pada tahap yang terlampau ekstrem.⁶² Dalam menetapkan hujah-hujah berakidah, al-Ash‘arī menggunakan gabungan pendekatan *naql* dan *‘aql* iaitu membuktikan sesuatu perkara berdasarkan dalil-dalil syarak (al-Qur‘an dan al-Sunnah) serta menggunakan pendekatan logik akal.⁶³ Dalam hal ini, al-Ash‘arī lebih bersikap terbuka terhadap kedua-dua

⁵⁸ W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: University Press Ediburgh, 1973), 305.

⁵⁹ Muṣṭafā ‘Abd al-Rāziq, *Tamhīd*, 293.

⁶⁰ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 608.

⁶¹ Mohd Radhi Ibrahim, “*Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawd fī ‘Ilm al-Kalām* Karangan Imam al-Asy‘ari: Terjemahan Teks”, *Jurnal AFKAR*, bil 4, (Mei 2003), 8.

⁶² M. M. Shariff, *Sejarah Islam Dari Segi Falsafah*, terj. Khidmat Terjemah Nusantara (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994), 220.

⁶³ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, 609.

sumber sama ada al-Qur'an dan akal. Di suatu sudut beliau mengajak masyarakat supaya mengikut metodologi salaf yang menggunakan sumber *naşş* terhadap persoalan keagamaan tanpa mengenyepikan peranan akal untuk mengukuhkan akidah yang dibawa oleh *naşş*.⁶⁴

Walaupun al-Ash'arī memberi ruang kepada akal dalam persoalan keagamaan, beliau tetap mengutamakan *naşş* berbanding akal disebabkan ketidakmampuan akal untuk memahami perkara-perkara yang berada diluar kemampuannya. Akal diberi ruang untuk memahami dan mengukuhkan perkara-perkara yang disampaikan oleh *naşş* dalam menjelaskan hakikat kebenaran. Sekiranya berlaku pertembungan antara akal dan *naşş*, al-Ash'arī akan mengutamakan *naşş* berbanding akal.⁶⁵

Oleh yang demikian, pendekatan yang digunakan oleh al-Ash'arī adalah pendekatan sederhana (*wasatīyyah*) antara golongan yang melampau yang memberi kebebasan yang ekstrem terhadap akal dalam permasalahan akidah dan golongan jumud yang berpegang kepada zahir *naşş* semata-mata sehingga aliran ini dapat diterima oleh segenap lapisan masyarakat.

Asas-asas epistemologi yang dibawa oleh al-Ash'arī ini sangat disenangi oleh masyarakat pada ketika itu yang berada di antara keresahan pemikiran yang melampau dalam memberi kebebasan pemikiran terhadap akal dan juga kejumudan metodologi yang hanya bergantung kepada *naşş* literal semata-mata. Sikap dan pendekatan ini secara tidak langsung memperkembangkan mazhab dan epistemologi yang dibawanya sehingga kini.

⁶⁴ Abdul Shukor Husin, "Asyaari dan Manhajnya" dalam *Spektrum Falsafah Islam*, ed. Ibrahim Abu Bakar (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994), 39.

⁶⁵ *Ibid.*, 40.

2.3.2 Perkembangan Epistemologi Kalam al-Ashā'irah

Terdapat pelbagai pendapat tentang perkembangan aliran al-Ashā'irah dalam tradisi pemikiran Islam. Sebagai contoh Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq membahagikan perkembangan al-Ashā'irah kepada dua peringkat iaitu i) peringkat awal dan ii) peringkat akhir.⁶⁶ Maḥmūd Sālim Ubaydāt pula menyatakan aliran al-Ashā'irah berkembang dalam tiga tahap iaitu i) tahap kemunculan dan pembentukan; ii) tahap yang dipengaruhi oleh mantik Aristotle dan ilmu falsafah dan iii) tahap ketiga iaitu peringkat matan-matan dan syarah-syarah.⁶⁷ Sementara Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī membahagikan perkembangan aliran al-Ashā'irah kepada empat peringkat iaitu i) tahap kemunculan dan pembentukan ii) tahap penyempuraan (ilmu akidah) iii) tahap Ilmu Kalam dipengaruhi unsur falsafah dan iv) tahap kemunduran.⁶⁸

Berdasarkan penelitian penulis, tahap-tahap perkembangan yang dibuat oleh tokoh-tokoh di atas melihat dari sudut perkembangan Ilmu Kalam atau ilmu akidah dalam aliran al-Ashā'irah itu sendiri. Namun begitu, dalam konteks kajian ini, penulis memfokuskan kepada perkembangan dalam perbahasan epistemologi kalam al-Ashā'irah yang bermula daripada al-Ash'arī hinggalah al-Sanūsī. Berdasarkan pemerhatian terhadap peruntukan perbahasan isu-isu epistemologi yang dimuatkan dalam karya Ilmu Kalam al-Ashā'irah sejak daripada karya pengasasnya iaitu al-Ash'arī sehinggalah al-Sanūsī, penulis mendapati bahawa

⁶⁶ Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq (1944), *Tamhīd*, 294. Pendapat al-Rāziq ini dilihat bersamaan dengan apa yang diungkapkan oleh Ibn Khaldūn dalam *Muqaddimah* yang membahagikan perkembangan Ashā'irah kepada dua kelompok iaitu golongan terdahulu dan golongan terkemudian. Lihat Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, 610-611.

⁶⁷ Maḥmūd Sālim 'Ubaydāt, *Tārikh al-Firaq wa 'Aqā'iduhā* (Ammān : Dār al-Furqān, 1998), 92-93.

⁶⁸ Untuk maklumat lanjut tentang pembahagian perkembangan Ashā'irah yang dibuat oleh Dr Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī, sila lihat Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām*, 43-373.

peruntukan perbahasan tentang persoalan epistemologi dalam karya-karya ini adalah pelbagai sama ada dari segi isu-isu yang dibincangkan ataupun kedalaman analisis dan keteraturan susunan perbahasan tersebut. Dalam hal ini, terdapat perbezaan dari segi kandungan perbahasan epistemologi dan juga ketelitian perbahasan tersebut. Di sini, penulis berkecenderungan untuk membahagikan tahap-tahap perkembangan epistemologi kalam al-Ashā'irah kepada tiga peringkat dan ia sama sekali tidak merujuk kepada perkembangan Ilmu Kalam al-Ashā'irah sebagaimana yang dibincangkan oleh Maḥmūd Ṣubḥī, Sālim 'Ubaydāt dan beberapa tokoh lagi walaupun tahap-tahap perkembangan ilmu tersebut, ada mempengaruhi pembahagian tahap-tahap perkembangan epistemologi kalam al-Ashā'irah.

Oleh yang demikian, perkembangan epistemologi kalam al-Ashā'irah bolehlah dibahagikan kepada tiga peringkat utama iaitu:

- i) Tahap Pertama (Fasa Pembentukan)
- ii) Tahap Kedua (Fasa Pengukuhan dan Pencorakan)
- iii) Tahap Ketiga (Fasa Penyempurnaan)

2.3.2.1 Tahap Pertama (Fasa Pembentukan)

Tahap pertama perkembangan epistemologi al-Ashā'irah merupakan tempoh yang cukup penting bagi aliran ini. Hal ini kerana pada peringkat ini, asas dan hujah epistemologi al-Ashā'irah telah dibentuk dan disusun dalam dua keadaan. Pertamanya ialah untuk menetapkan akidah berdasarkan hujah-hujah yang kukuh dan keduanya ialah untuk menolak pandangan yang melampau dan jumud

terhadap persoalan akidah sebagaimana golongan Muktazilah dan golongan Mujassimah.

Dalam perkembangan aliran al-Ashā'irah secara umumnya, Muḥammad Zāhid al-Kawthārī menyebut tokoh-tokoh awal yang menjadi tulang belakang kepada asas-asas mazhab al-Ashā'irah ialah al-Bāqillānī, al-Isfaraynī, Ibn Fūrak, 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī dan al-Juwaynī. Ini kerana setiap tokoh yang dinyatakan mengambil dari sumber yang sama terhadap persoalan tentang akidah.⁶⁹ Sebagai contoh, Ibn Khaldūn menyebut bahawa al-Bāqillānī telah belajar dari murid-murid al-Ash'arī.⁷⁰ Sementara itu, Ibn 'Asākir mencatatkan bahawa selain al-Bāqillānī, al-Isfīraynī dan Ibn Fūrak juga telah belajar daripada anak murid al-Ash'arī yang terkenal iaitu Abū al-Ḥasan al-Bāhilī.⁷¹

Dalam memisahkan antara tahap pertama perkembangan aliran al-Ashā'irah secara umumnya, Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq, Maḥmūd Ṣubḥī dan 'Ubaydāt bersepakat bahawa tahap awal perkembangan aliran al-Ashā'irah adalah sehingga kepada tokoh al-Juwaynī.⁷² Pun begitu, perkembangan epistemologi al-Ashā'irah secara rasminya adalah bermula daripada pandangan dan pemikiran tokoh kedua bagi aliran ini iaitu al-Bāqillānī.⁷³ Al-Kawthārī mencatatkan bahawa al-Bāqillānī

⁶⁹ Lihat pandangan al-Kawthārī dalam pendahuluan karya *al-Inṣāf*. al-Bāqillānī, *al-Inṣāf fī ma Yajib I'tiqāduhu wa lā Yajūzu al-Jahl Bih* (al-Qāhirah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 2000), 11.

⁷⁰ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 515. Lihat juga juga W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: an Extended Survey*, 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 76.

⁷¹ Ibn 'Asākir, *Tabyīn Kadhīb al-Muftarī*, 221. Lihat juga Jalāl Muḥammad 'Abd al-Ḥamīd Mūsā, *Nas'ah al-Ash'ariyyah wa Taṭawwaruhā* (Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Banānī, t.t), 318.

⁷² Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq, *Tamhīd*, 294.

⁷³ Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden • Boston: Brill, 2007), 216. Lihat juga edisi Bahasa Melayu; Franz Rosenthal, *Keagungan Ilmu*, terj. Syed Muhammad Dawilah Syed Abdullah (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997), 239.

menulis dua buah kitab khusus tentang Ilmu Kalam atau ilmu tauhid iaitu *al-Tamhīd* dan *al-Inṣāf*.⁷⁴

Al-Bāqillānī telah menyusun hujah-hujah yang lebih sistematik dengan menghubungkan premis-premis logik seperti *jawhar*, *farḍ* dan *khalā* dalam perbincangan-perbincangan Ilmu Kalam beliau.⁷⁵ Kaedah yang disusun merupakan sebahagian daripada kaedah yang wajib diyakini dalam mempertahankan dasar akidah.⁷⁶ Namun begitu, terkadang kaedah yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī pada waktu tersebut sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibn Khaldūn, kurang mendapat perhatian masyarakat kerana logik sebagai suatu disiplin ilmu belum berkembang dengan sepenuhnya dalam Islam.⁷⁷

Selain itu, Ibn Fūrak (m. 406H.) juga dilihat sebagai pendokong terawal dalam pembentukan aliran al-Ashā'irah.⁷⁸ Ibn Fūrak telah mengarang beberapa karya Ilmu Kalam mendukung fahaman al-Ashā'irah. Antara yang terpenting ialah *Kitāb Mushkil al-Hadīth wa Bayānuhu* yang merupakan penerangan terhadap hadith-hadith yang musykil yang digunakan oleh golongan Karamiyyah bagi menjelaskan akidah ketuhanan.⁷⁹ Dalam karya ini, Ibn Fūrak menggunakan pendekatan takwil terhadap ayat-ayat *mutashābihāt* agar persepsi terhadap Allah S.W.T tidak disamakan dengan makhluk.⁸⁰

⁷⁴ Lihat pendahuluan al-Kawtharī dalam karya *al-Inṣāf*. Al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 7.

⁷⁵ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 515.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Watt, *Islamic Philosophy*, 76.

⁷⁹ *Ibid.*, 80.

⁸⁰ *Ibid.*

Sezaman dengan Ibn Fūrak, muncul al-Isfiraynī (m. 418H.) yang sama-sama mendukung aliran al-Ashā'irah. Al-Isfiraynī telah mengarang karya yang berjudul *al-Tabsīr fī al-Dīn Wa Tamyīz al-Firqah al-Nājiyah 'an al-Firqah al-Hālikīn* yang memperjelaskan akidah keagamaan dan menerangkan golongan yang berjaya dan binasa.

Setelah itu, al-Baghdādī (m. 429H.) muncul dengan menyusun dan memperbaiki kaedah yang lebih lengkap melalui apa yang dibawa tokoh-tokoh al-Ashā'irah awal. Kaedah-kaedah tersebut dibukukan melalui karya Ilmu Kalam beliau iaitu Kitab *Uṣūl al-Dīn* yang dibahagikan kepada lima belas bahagian dalam menjelaskan tentang prinsip-prinsip agama Islam. Dalam hal ini, Watt menjelaskan kebanyakan daripada metodologi perbahasan Ilmu Kalam al-Baghdadi hampir dengan apa yang digunakan oleh al-Bāqillānī. Manakala dalam memperbetulkan mengenai persoalan-persoalan dan istilah antropomorfik (*tashbīh*), metodologi al-Baghdādī ia lebih dekat dengan Ibn Fūrak.⁸¹

Kemuncak kepada perkembangan tahap pertama pembentukan epistemologi al-Ashā'irah ialah dengan kemunculan al-Juwaynī (m. 478 H.) atau digelar sebagai al-Imām al-Ḥaramayn. Kehadiran al-Juwaynī sebagai *mutakallim* al-Ashā'irah dilihat telah mengukuhkan lagi aliran ini berdasarkan pemikiran dan kaedah-kaedah logik beliau yang lebih mendalam.⁸² Walaupun al-Juwaynī mengemukakan beberapa idea baru dalam perbahasan Ilmu Kalam, namun metodologi perbahasan Ilmu Kalam beliau masih lagi mengikut acuan aliran al-Ashā'irah secara umumnya iaitu dengan menggunakan hujah-hujah '*aql* dan '*naql*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Ibrahim Abu Bakar, "Juwayni dan Hakikat Ilmu", dalam *Spektrum Falsafah Islam*, ed. Ibrahim Abu Bakar (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994), 50.

dalam perbahasan sesuatu ilmu. Kaedah Ilmu Kalam yang digunakan oleh al-Juwaynī dilihat hampir sama dengan apa yang dibangunkan oleh al-Bāqillānī pada awalnya. Namun al-Juwaynī membahaskan sesuatu konsep itu lebih mendalam dan terperinci berbanding al-Bāqillānī.⁸³ Sebagai contoh, konsep *al-‘ilm al-nazarī* yang dibincangkan oleh al-Bāqillānī diulas dan dihuraikan secara terperinci oleh al-Juwaynī di dalam dua buah karya yang utama dalam Ilmu Kalam iaitu *al-Shāmil* dan *al-Irshād*.

Selain itu, al-Juwaynī juga telah membuka laluan kepada pendokong al-Ashā‘irah selepasnya dalam membahaskan konsep-konsep ilmu terutamanya ilmu mantik dan falsafah untuk diadunkan dalam perbahasan Ilmu Kalam sebagaimana yang berlaku kepada al-Ghazālī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan lain-lain tokoh.

2.3.2.2 Tahap Kedua (Fasa Pengukuhan dan Pencorakan)

Selanjutnya tahap kedua perkembangan epistemologi kalam al-Ashā‘irah merupakan satu fasa dalam mengukuh dan mencorakkan kaedah-kaedah epistemologi untuk diterapkan dalam perbahasan Ilmu Kalam. Tahap ini bermula menerusi pendekatan al-Ghazālī (m. 505H.) yang merupakan lanjutan daripada kaedah-kaedah yang dibawa oleh al-Juwaynī (m. 478H.) dalam perbahasan Ilmu Kalam.

Pada tahap ini telah berlaku penerapan elemen-elemen falsafah dan mantik dalam perbahasan Ilmu Kalam. Namun, ia bukanlah bermaksud pada zaman sebelum al-Ghazālī seperti al-Ash‘arī, al-Bāqillānī, al-Baghdādī dan al-Juwaynī tidak menggunakan kaedah-kaedah mantik dalam perbahasan Ilmu Kalam, bahkan

⁸³ *Ibid.*

terdapat bukti-bukti yang jelas menunjukkan penggunaan mantik dan falsafah dalam perbahasan kalam berlaku pada era tersebut. Pada zaman al-Ghazālī ini, perkembangan dan gerakan penterjemahan ilmu falsafah dan mantik Yunani yang begitu pesat telah mendorong al-Ghazālī mengambil pendekatan yang lebih tersusun dalam membahaskan falsafah dan mantik dalam Ilmu Kalam.⁸⁴ Pada peringkat ini, kemunculan ilmu mantik dalam tradisi intelektual Islam telah mengambil tempatnya yang tersendiri. Hal ini kerana ia bukan lagi dilihat sebagai sebahagian daripada kajian falsafah semata-mata, bahkan turut diiktiraf dan diakui sebagai ilmu yang mampu yang berperanan dalam ilmu yang lain termasuk Ilmu Kalam dan Usul al-Fiqh.⁸⁵

Ibn Khaldūn mencatatkan bahawa al-Ghazālī merupakan *mutakallim* pertama yang membahaskan elemen mantik secara rasmi dalam Ilmu Kalam.⁸⁶ Melalui pendekatan yang dibawa oleh al-Ghazālī, perbahasan Ilmu Kalam al-Ashā'irah telah mendapat gambaran dan kedudukan yang lebih stabil apabila berlaku penerapan unsur-unsur falsafah dan mantik dalam perbahasan kalam berbanding kaedah-kaedah yang digunakan sebelumnya.⁸⁷ Al-Ghazālī juga menggariskan beberapa kaedah berakidah menurut aliran Ahli Sunnah wal Jama'ah dengan menolak elemen-elemen sekular Yunani yang meresap dalam

⁸⁴ Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq, *Tamhīd*, 294.

⁸⁵ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, 515.

⁸⁶ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, 516; Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq, *Tamhīd*, 294.

⁸⁷ Tidak kesemua unsur falsafah dan mantik Yunani diserapkan dalam tradisi pemikiran Islam khususnya dalam perbahasan Ilmu Kalam. Al-Ghazālī umpamanya menolak kaedah-kaedah mantik dan rasional yang tidak selari dengan tradisi pemikiran Islam seperti pendekatan kanun *al-'illiyyah* yang berkaitan dengan teori sebab dan musabbab dalam tradisi falsafah Yunani. Selain itu antara doktrin lain yang ditolak dalam tradisi kalam al-Ashā'irah ialah tentang keabadian benda (*al-māddah*) dan gerakan (*al-ḥarakah*) serta beberapa asas-asas lain yang berkaitan dengan alam fizik dan metafizik. Lihat Mohd Fauzi bin Hamat, "Penghasilan Karya Sintesis Antara Mantik dan *Uṣul al-Fiqh*: Rujukan Kepada Kitab *al-Mustasfā Min 'Ilm al-Uṣūl*, Karangan al-Imām al-Ghazzālī (m. 505H./1111M.)", *Jurnal Afkar*, bil. 1 (Jun 2000), 127.

pemikiran falsafah Islam serta berjaya menjalinkan hubungan Ilmu Kalam al-Ashā'irah dengan Tasawuf.

Pendekatan yang digunakan oleh al-Ghazālī dalam falsafah dan mantik telah mempengaruhi beberapa tokoh al-Ashā'irah yang terkemudian seperti al-Shahrastānī (m. 548H.), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606H.),⁸⁸ al-Āmidī (m. 631H.), al-Bayḍāwī (m. 685H.), al-Ījī (m. 756H.) dan lain-lain lagi.⁸⁹ Sebagai contoh, Fakhr al-Dīn al-Rāzī telah menggunakan kaedah mantik dalam penghuraian Ilmu Kalam dengan memaparkan kaedah pembuktian (*istidlāl*) berdasarkan hujah-hujah rasional yang memerlukan dua premis untuk digabungkan dalam silogisme bagi menghasilkan kesimpulan benar. Beliau kemudiannya mengkritik kaedah-kaedah yang lemah dalam berhujah yang digunakan oleh *mutakallimūn* sebelumnya sehingga kaedah tersebut tidak boleh mencapai kesimpulan yang meyakinkan.⁹⁰ Dalam pada itu, al-Rāzī juga berjaya mempertahankan asas-asas agama dengan menggunakan kaedah akliyyah melalui pendekatan *mujādalah* dan kaedah mantik tanpa terperangkap dalam pendekatan yang dibawa oleh Muktazilah dan falsafah Yunani.⁹¹ Secara lebih khusus lagi, kaedah-kaedah akliyyah al-Rāzī ini diterapkan dalam pemikiran kalam melalui pengembangan empat asas utama pendalilan 'aqlī iaitu penekanan terhadap dalil akal, penggunaan takwil dalam menangani ayat-ayat *mutashābihāt*, penekanan dalil

⁸⁸ Dalam kata-kata pengantar *Kitāb Asas al-Taqdīs*. Dr Muḥammad al-‘Aribī, menjelaskan dua buah kitab al-Rāzī iaitu *Asas al-Taqdīs* dan *Tafsīr al-Kabīr* mengikut perjalanan pemikiran yang dimulakan oleh al-Ghazālī pada kurun ke-5 H. Lihat Fakhr al-Dīn Abī ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Umar ibn Husayn al-Rāzī, *Asas al-Taqdīs fī ‘Ilm al-Kalām*, taḥqīq Muḥammad al-‘Aribī (Bayrūt: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1993), 5.

⁸⁹ ‘Ubaydāt, *Tārikh al-Firaq*, 93. Lihat juga Ṣubḥī, *Fī ‘Ilm al-Kalām*, 165-170; Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, 516; Mohd Fauzi bin Hamat, “Penghasilan Karya Sintesis”, 126.

⁹⁰ Ayman Shihadeh, “From al-Ghazali to al-Razi: 6th/12th Century Development in Muslim Philosophy Theology”, *Jurnal Arabic Sciences and Philosophy*, bil. 15 (2005), 165.

⁹¹ Mohd Farid Mohd Shahrān, “Asas-Asas Akliyyah Dalam Teologi Islam: Analisa Terhadap Beberapa Pemikiran Kalam Fakhr al-Dīn al-Rāzī”, (makalah, Seminar Sains dan Teknologi dalam Tamadun Islam, ASASI, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 21 Februari 2009), 4.

‘*aqlī*’ dalam membuktikan keesaan Tuhan dan penerapan teori atomisme dalam membuktikan kewujudan Tuhan.⁹²

Kaedah-kaedah mantik ini diaplikasi oleh al-Āmidī yang menggunakan kaedah akliyyah secara yang benar dengan menghubungkan kaedah-kaedah *al-naẓar* dengan ilmu tanpa terpengaruh dengan pendekatan golongan Muktazilah dan ahli falsafah. Beliau juga memperkemaskan konsep *al-naẓar* dengan menggunakan kaedah mantik dengan membahagikan *al-naẓar al-‘aqlī* kepada *al-jālī* dan *al-khāfi*.⁹³ Kebanyakan konsep epistemologi kalam al-Āmidī terjana dalam dua kitab utama beliau iaitu *al-Abkār al-Afkār* dan *Ghāyah al-Marām fī ‘Ilm al-Kalām*. Namun, beliau juga mempunyai karya-karya yang lain seperti *Manā’ih al-Qarā’ih*, *Khulāsah al-Ibriz*, *Risālah fī ‘Ilm Allāh* dan *Mulaqqas al-Maṭālib al-‘Āliyah*⁹⁴ yang lebih bersifat ringkasan dan risalah-risalah kecil berbanding *al-Abkār* dan *al-Ghāyah al-Marām* yang bersifat pemikiran utama al-Āmidī dalam Ilmu Kalam.

Kaedah-kaedah epistemologi ini selanjutnya diteruskan oleh al-Bayḍāwī berdasarkan apa yang dibawa oleh pendokong al-Ashā’irah yang awal. Dalam hal ini, al-Bayḍāwī dianggap oleh Edwin E. Calverley sebagai seorang tokoh al-Ashā’irah yang bersistematik dalam membahaskan teologi Islam melalui karya utama beliau *Ṭawālī‘ al-Anwār min Maṭāli‘ al-Anzār*.⁹⁵ Bahkan Calverley juga

⁹² *Ibid.*, 4-5.

⁹³ Ḥasan al-Shāfi‘ī (Dr), *al-Āmidī wa Ārā’uhu al-Kalāmiyyah* (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 1998M./1418H.), 110-111.

⁹⁴ *Ibid.*, 86-102.

⁹⁵ Karya al-Bayḍāwī dikaji dengan penuh teliti oleh ulama-ulama selepas beliau. Edwin E. Calverley mencatatkan terdapat lebih daripada 80 buah karya yang berbentuk syarahan yang merujuk kepada karya asal al-Bayḍāwī sama ada terhadap tafsir utama beliau ataupun karya-karya beliau yang lain. Karya utama beliau dalam bidang tafsir iaitu “*al-Tafsīr al-Bayḍāwī*” dikaji dan disyarah oleh ramai tokoh-tokoh selepas beliau. Sesetengah penulis dan pengkaji menulis satu buku yang lengkap hanya bagi satu surah yang ditafsirkan oleh al-Bayḍāwī. Sesetengah yang lain

menganggap karya *Ṭawāli'* banyak memberi pengaruh kepada tokoh-tokoh selepas beliau dalam memperkembangkan pemikiran al-Ashā'irah.⁹⁶ Sebagai buktinya karya *Ṭawāli' al-Anwār min Maṭāli' al-Anzār* telah disyarahkan oleh beberapa orang ulama terkemuka seperti al-Iṣfahānī (m. 749H.) yang bertajuk *Maṭāli' al-Anzār 'Alā Ṭawāli' al-Anwār*, al-'Abri al-Farqanī (m. 743H.) yang bertajuk *Sharḥ al-Ṭawāli'*, al-Dawwānī (m. 928H.) yang bertajuk *Sharḥ Khutbah al-Ṭawāli'* dan *Hāshiah 'Ala Khutbah al-Ṭawāli'* serta beberapa orang tokoh lagi.⁹⁷ Manakala al-Ījī pula menerapkan asas-asas epistemologi ini dalam karya Ilmu Kalam utama beliau iaitu *al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām*.

Sebagai rumusan, walaupun perkembangan epistemologi al-Ashā'irah pada zaman ini mengalami percampuran antara persoalan Ilmu Kalam dengan pendekatan falsafah dan mantik, namun tradisi epistemologi al-Ashā'irah ini masih lagi berupa suatu tradisi yang disepakati oleh para pendokong al-Ashā'irah.⁹⁸ Oleh yang demikian, dalam fasa pengukuhan dan pencorakan epistemologi pada tahap ini, akal sebagai satu kaedah perbahasan ilmu berjaya diletakkan pada landasannya yang betul oleh pendokong al-Ashā'irah. Penggunaan akal sebagai kaedah berinteraksi dengan ilmu bukan sekadar jawapan kepada persoalan falsafah dan mantik Yunani yang wujud pada waktu itu sahaja, namun ia atas dorongan sendiri dari al-Qur'an supaya menggunakan prinsip-

pula mensyarahkan dua jilid karya asal al-Bayḍāwī sehingga menjadi lapan jilid. Edwin E. Calverley, "Al-Bayḍāwī's Maṭāli' al-Anzār: a Systematic Theology of Islam", *The Muslim World*, vol. 53 (1963), 293.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Lihat kata-kata pengantar dalam pendahuluan karya *Ṭawāli' al-Anwār min Maṭāli' al-Anzār* yang di taḥqīq oleh 'Abbās Sulaymān. Lihat al-Qādī Nasr al-Dīn al-Bayḍāwī, *Ṭawāli' al-Anwār Min Maṭāli' al-Anzār*, taḥqīq 'Abbās Sulaymān (Bayrūt: Dār al-Jayl dan al-Qāhirah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 1411H./1991M.), 23-26.

⁹⁸ Ṣubḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām*, 281.

prinsip akal pada kedudukan yang sesuai dan sempurna dalam mengukuhkan keimanan seseorang.

2.3.2.3 Tahap Ketiga (Fasa Penyempurnaan)

Tahap ketiga merupakan fasa penyempurnaan dalam perbahasan epistemologi al-Ashā'irah. Dalam fasa ini, perbahasan ilmu dalam aliran al-Ashā'irah telah mencapai satu tahap kematangan melalui syarah-syarah dan komentar yang dilakukan terhadap pendokong al-Ashā'irah yang awal. Namun begitu, beberapa pengkaji seperti Maḥmūd Ṣubḥī dan Salīm 'Ubaydāt melihat zaman ini sebagai zaman kemalapan dan kemerosotan dalam Ilmu Kalam al-Ashā'irah kerana ketiadaan idea-idea baru dalam Ilmu Kalam serta pendokong al-Ashā'irah pada tahap ini lebih bersikap taklid kepada tokoh-tokoh terdahulu.⁹⁹ Dalam hal ini, penulis melihat kemerosotan yang berlaku adalah terhadap kaedah pengajian dan penulisan sahaja. Namun dalam konteks perkembangan epistemologi kalam al-Ashā'irah, pada tahap ini telah berlaku perbahasan tentang konsep-konsep ilmu itu secara lebih mendalam melalui tokoh-tokoh pada zaman tersebut. Bahkan karya-karya yang dihasilkan juga masih lagi relevan dengan pendekatan aliran al-Ashā'irah secara keseluruhannya.

Dalam fasa penyempurnaan ini juga, epistemologi al-Ashā'irah dilihat berkembang dengan lebih sistematik di mana kebanyakan karya pada era ini telah memperuntukkan suatu perbahasan yang khusus yang memperkatakan tentang persoalan epistemologi sebagai pengantar kepada perbincangan perbincangan dan persoalan Ilmu Kalam yang lain.

⁹⁹ Ṣubḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām*, 375-384; 'Ubaydāt, *Tārikh al-Firaq*, 93.

Kaedah epistemologi dan Ilmu Kalam dalam fasa ini juga mengalami proses “penjenamaan semula” apabila perbincangan tentang teori-teori ilmu al-Ashā’irah masih lagi relevan dan telah diuraikan dan disyarahkan semula melalui tokoh masing-masing pada zaman ini sehingga ianya terzahir melalui tajuk karya mereka. Antaranya ialah al-Jurjānī (m. 816H.) yang mensyarahkan karya al-Ījī (m. 756H.) berjudul *Sharḥ al-Mawāqif li al-Qāḍī ‘Adud al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān al-Ījī* dan karya beliau *al-Ta’rīfāt* yang menjelaskan tentang takrif-takrif utama dalam Ilmu Kalam.

Selanjutnya al-Taftāzānī (m. 791H.) juga menggunakan konsep yang sama dalam karya *Sharḥ al-Maqāṣid* sehingga beliau memperjelaskan dengan lebih terperinci konsep *al-naẓar* yang dikemukakan oleh tokoh-tokoh al-Ashā’irah zaman awal seperti al-Bāqillānī dan al-Juwaynī yang hanya menjelaskan konsep asas-asas *al-naẓar* sahaja. Perbincangan yang dikemukakan al-Taftāzānī adalah lebih menyeluruh meliputi pembahagian, syarat-syarat, kedudukan dan seumpamanya. Dalam pada itu, al-Taftāzānī juga dilihat telah berjaya menggabungkan beberapa kaedah epistemologi al-Māturidiyyah dan disesuaikan dengan kaedah epistemologi al-Ashā’irah sehingga beliau menghasilkan karya *Sharḥ al-‘Aqā’id al-Nasafīyyah* yang merupakan syarah dan komentar terhadap karya *al-‘Aqā’id al-Nasafīyyah* karangan al-Nasafī.¹⁰⁰

Selanjutnya kehadiran al-Sanūsī (m. 895H.) terus memperlengkapkan epistemologi al-Ashā’irah dengan menggunakan kaedah-kaedah akliyyah ketika berinteraksi dengan Ilmu Kalam. Kaedah-kaedah hukum akal ini diterjemahkan oleh al-Sanūsī (m. 895H.) melalui karya agung beliau *Umm al-Barahin* dengan

¹⁰⁰ Untuk maklumat lanjut sila rujuk Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Oldest Known Malay Manuscript: a 16th Century Malay Translation of the ‘Aqā’id of al-Nasafī* (Kuala Lumpur: Jabatan Penerbitan Universiti Malaya, 1988).

membahagikan hukum akal kepada tiga perkara iaitu wajib (*al-wujūb*), mustahil (*al-istiḥālah*) dan harus (*al-jawāz*). Penulisan *Umm al-Barahin* sebenarnya sebagai kesinambungan daripada karya-karya akidah sejak dari awal perkembangan aliran ini lagi.¹⁰¹ Penghasilan karya ini juga merupakan sebagai tuntutan masyarakat yang memerlukan satu bentuk penghujahan yang mantap dan kemas dalam menghadapi suasana masyarakat pada waktu tersebut yang tidak dapat lagi membezakan antara unsur falsafah dan unsur agama.¹⁰²

Sebagai kesimpulannya, perkembangan epistemologi kalam al-Ashā'irah yang bermula dari zaman al-Ash'arī (m. 324H.) hingga zaman al-Sanūsī (m. 895H.) telah memperlengkapkan kaedah ilmu secara mantap bagi aliran al-Ashā'irah. Kaedah-kaedah ini selanjutnya diteruskan lagi oleh tokoh-tokoh al-Ashā'irah selepas al-Sanūsī seperti al-Laqqānī, al-Bayjūrī, al-Dawwāmī dan lain-lain lagi dalam karya masing-masing masih lagi mengikut kerangka dan acuan al-Ashā'irah secara keseluruhannya terhadap perbahasan epistemologi.

2.3.3 Perbahasan Epistemologi Dalam Karya-karya Ilmu Kalam al-Ashā'irah

Dalam wacana Ilmu Kalam al-Ashā'irah, perbahasan tentang epistemologi dan pengkaedahannya merupakan suatu yang penting yang telah diterapkan dalam

¹⁰¹ Sekiranya dibandingkan matan *Umm al-Barāhin* dengan *Sharḥ al-Mawāqif* dan *Sharḥ al-Maqāsid*, ia mempunyai tahap yang agak berbeza. Karya-karya al-Sanūsī lebih tertumpu kepada golongan awam berbanding *Sharḥ al-Mawāqif* dan *Sharḥ al-Maqāsid* berbentuk intelektual. Namun al-Sanūsī masih menggunakan pendekatan epistemologi pada tahap asas dalam memperjelaskan tentang hukum akal ketika membincangkan persoalan kalam.

¹⁰² Engku Hassan Engku Wok Zin dan Mohd Fauzi Hamat, "Pengaruh *Umm al-Barahin* Karangan al-Sanūsī dalam Penulisan Karya Akidah di Alam Melayu", *Jurnal Usuluddin* 30 (Julai – Disember 2009), 11. Pendekatan perbahasan akidah melalui kaedah hukum akal banyak mempengaruhi kitab-kitab akidah di Alam Melayu. Metodologi perbahasan ini satu pendekatan yang mudah untuk diterapkan dalam kalangan orang awam dalam memahami persoalan *al-ilahiyyāt* (ketuhanan) dan *al-nubuwwāt* (kenabian) melalui hukum akal yang bersifat wajib, mustahil dan harus.

kebanyakan karya tokoh aliran ini. Aspek ini adalah penting kerana ia merupakan suatu kaedah yang kukuh dalam memperjelaskan perbahasan Ilmu Kalam yang dikemukakan oleh seseorang tokoh. Melalui kaedah epistemologi, sesuatu dakwaan yang dibuat akan mencapai tahap kebenaran dan keyakinan yang amat dipentingkan dalam perbahasan epistemologi Islam. Sesuatu yang dianggap benar itu seharusnya mempunyai elemen yang dipercayai kebenarannya secara yakin tanpa wujud sebarang elemen yang berlawanan dengannya seperti ‘syak’, ‘wahm’ dan ‘ẓann’.¹⁰³

Bagi mencapai keyakinan dan kebenaran sebagaimana yang dimaksudkan, persoalan berikut boleh ditimbulkan iaitu bagaimanakah sesuatu kenyataan itu dibuktikan kebenarannya? Dan bagaimana dapat dipastikan hujah yang dikemukakan itu benar?¹⁰⁴ Dengan menggunakan pengkaedahan epistemologi dalam Ilmu Kalam, sesuatu perbahasan tentang akidah dan keagamaan akan menjadi lebih tersusun dalam berhujah. Hal ini sekaligus mampu menolak elemen-elemen taklid dan percaya membuta tuli dalam persoalan keimanan dan iktikad seseorang.

Dalam kerangka Ilmu Kalam al-Ashā‘irah, kebanyakan aspek perbahasan epistemologi dapat dilihat pada pendahuluan atau mukadimah karya masing-masing sebelum dihuraikan aspek-aspek yang khusus meliputi *al-ilahiyyāt*, *al-nubuwwāt* dan *al-sam‘iyyāt*. Walaupun tidak kesemua tokoh al-Ashā‘irah menjelaskan aspek epistemologi ini pada pendahuluan karya masing-masing, namun terdapat sebahagian tokoh al-Ashā‘irah yang menjadikan perbahasan

¹⁰³ Syed Muhamad Dawilah al-Edrus, *Epistemologi Islam*, 28-35.

¹⁰⁴ Lihat perbahasan tentang asas-asas epistemologi yang meliputi kepercayaan, kebenaran dan pengetahuan dalam Robert Audi, *Epistemology: a Contemporary Introduction to The Theory of Knowledge* (New York: Routledge, 2003), 6-8.

epistemologi ini sebagai pembahasan utama dalam pendahuluan karya-karya Ilmu Kalam.

Antara tokoh-tokoh al-Ashā'irah yang membahaskan persoalan epistemologi dalam pendahuluan karya mereka adalah al-Bāqillānī dalam *al-Tamhīd* dan *al-Inṣāf*; al-Baghdādī dalam karya *Uṣul al-Dīn*; al-Juwaynī dalam karya *al-Irshād* dan *al-Shāmil*; al-Ghazālī dalam karya *al-Munqidh* dan *al-Iqtisād*; al-Rāzī dalam karya *Muhassal Afkar al-Mutaqaddimin wa al-Muta'akhhirin min al-'ulama' wa al-Hukama'*, *Ma'ālim fī Uṣul al-Dīn* dan *Asas al-Taqdīs*; al-Āmidī dalam karya *Abkār al-Afkar fī Uṣul al-Dīn*; al-Bayḍāwī dalam karya *Tawālī' al-Anwār min Maṭālī' al-Anzār*; al-Ījī dalam karya *Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām*; al-Jurjānī dalam karya *Ta'rīfāt* dan *Sharḥ al-Mawāqif lil-Qādī 'Adud al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Ījī* dan al-Taftāzānī dalam karya *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah*.

Jika diperhatikan karya-karya Ilmu Kalam al-Ashā'irah, mereka amat memberikan perhatian yang jelas terhadap aspek epistemologi. Namun terdapat beberapa perbezaan di antara tokoh yang mengkhususkan bab-bab tertentu dalam membahaskan aspek epistemologi dan perbincangan yang berkaitan sahaja.

Dalam pembahasan berikutnya akan ditumpukan kepada karya-karya yang membentangkan persoalan epistemologi secara khusus dalam bab-bab tertentu melalui Ilmu Kalam al-Ashā'irah. Namun begitu, didapati seseorang tokoh melalui karya masing-masing tidaklah membahaskan secara menyeluruh terma-terma epistemologi sebagaimana yang dibahaskan dalam kerangka falsafah. Hal ini boleh dilihat ketika fasa pembentukan epistemologi kalam al-Ashā'irah apabila tokoh perintis (*mutaqaddimīn*) aliran ini hanya membincangkan secara ringkas dan asas terhadap beberapa aspek epistemologi dalam karya masing-masing.

Sebagai contoh, al-Bāqillānī dalam *al-Tamhīd* dan *al-Inṣāf* hanya membahaskan secara ringkas tentang had ilmu (*ḥadd al-‘ilm*), hakikat ilmu (*ḥaqīqah al-‘ilm*), pembahagian ilmu-ilmu (*aqsām al-‘ulūm*), tanggapan [yang menghasilkan] ilmu-ilmu (*mudrāk al-‘ulūm*), penelitian dan pembuktian (*al-naẓar wa al-istidlāl*) dan pembahagian maklumat (*aqsām al-ma‘lūmāt*).¹⁰⁵ Selanjutnya al-Baghdadi dalam karya *Uṣul al-Dīn* menjelaskan tentang had ilmu dan hakikatnya (*ḥadd al-‘ilm wa ḥaqīqatuhu*), pembahagian ilmu-ilmu dan jenis-jenisnya (*aqsām al-‘ulūm wa anwā’iha*), pembahagian pancaindera (*aqsām al-ḥawās*), penelitian dan pembuktian (*al-naẓar wa al-istidlāl*), syarat-syarat khabar (*al-shurūṭ al-akhbar*) dan syarat ilmu-ilmu dan penanggapannya (*shurūṭ al-‘ulūm wa al-Idrākat*). Selain itu, al-Juwaynī dalam karya *al-Irshād* dan *al-Shāmil* juga hanya memberi tumpuan terhadap konsep *al-naẓar* dan *ḥaqīqat al-‘ilm*. Dalam hal ini, tokoh-tokoh yang dinyatakan di atas kelihatan membahaskan aspek-aspek epistemologi secara asas tanpa huraian yang panjang sebagaimana yang dilakukan oleh tokoh-tokoh yang terkemudian (*mutā’akḥhirīn*) al-Ashā‘irah.

Selanjutnya al-Ghazālī dalam *al-Munqidh* hanya membincangkan dengan ringkas terhadap sofis (*al-sufasta’iyyah*) iaitu golongan yang menafikan ilmu. Dalam *al-Munqidh* juga, al-Ghazālī cuba mengaitkan tentang sumber-sumber ilmu empirikal dan ‘aqlī yang mana kedua sumber tersebut terdapat kelemahan masing-masing ketika berhadapan dengan sumber-sumber yang lebih utama iaitu wahyu. Manakala dalam *al-Iqtisād*, al-Ghazālī menggariskan kaedah-kaedah dalam mengetahui akidah keagamaan yang dikemukakan oleh beliau dalam empat

¹⁰⁵ Abī Bakr Muḥammad bin al-Ṭayyib bin al-Bāqillānī, *al-Tamhīd fī al-Radd ‘Alā Mulḥidah al-Mu’aṭṭilah wa al-Rāfiḍah wa al-Khawārij wa al-Mu’tazilah* (al-Qāhirah: Maṭba‘ah Lajnah al-Ta’līf wa al-Tarjumah wa al-Nashr, 1947M./1366H.), 34-41; lihat juga al-Bāqillānī, *al-Inṣāf fī mā Yajib I’tiqāduhu wa lā Yajūzu al-Jahl Bih* (al-Qāhirah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 2000), 13-17.

pendahuluan (*tamhīd*). Dalam pendahuluan yang keempat kitab ini, al-Ghazālī mengemukakan kaedah *burhān* dengan membahagikannya kepada tiga metodologi utama ketika mengemukakan sesuatu hujah iaitu i) Metode *al-Sabr wa al-Taqsīm*; ii) Metode *al-Qiyās al-Iqtirānī* dan iii) *Qiyās al-Khalf*.

Dalam fasa pengukuhan dan pencorakan epistemologi kalam al-Ashā‘irah, pencapaian yang dilakukan oleh al-Rāzī adalah jelas apabila beliau telah menyusun sesuatu perbahasan epistemologi dalam karya-karya beliau secara lebih bersistematik dan berfokus. Namun aspek-aspek asas epistemologi seperti takrif ilmu, hakikat ilmu dan seumpamanya tidak dibahaskan lagi secara mendalam oleh beliau. Dalam hal ini, al-Rāzī lebih memfokuskan terhadap sesuatu konsep dan kaedah epistemologi secara lebih mendalam dan tersusun. Sebagai contoh dalam karya *Muhassal* yang merupakan gabungan di antara karya falsafah dan Ilmu Kalam, al-Rāzī memfokuskan kaedah-kaedah logik dalam mukadimah karya ini dengan memberi tumpuan terhadap *al-taṣawwurāt*, *al-taṣdīqāt* dan juga menghuraikan secara ringkas hukum-hukum *al-naẓar* (*aḥkam al-naẓar*) serta konsep dalil dan jenis-jenisnya (*al-dalīl wa aqsāmuhu*). Dalam karya *Ma‘ālim fī Uṣul al-Dīn* pula, apa yang dijelaskan oleh al-Rāzī hampir sama sebagaimana yang dijelaskan oleh beliau dalam *Muḥaṣṣal* yang meliputi *taṣawwur*, *taṣdīq* dan beberapa aspek *al-naẓar*. Sementara dalam karya *Asas al-Taqdīs*, walaupun al-Rāzī tidak menghuraikan secara jelas kaedah epistemologi dalam karya ini terutamanya pada bahagian pendahuluan karya, namun beliau masih lagi menggunakan asas-asas akliyyah dalam perbahasan Ilmu Kalam terutamanya apabila kaedah tersebut digunakan dalam perbahasan takwil bagi menolak pandangan golongan Karramiyyah yang berinteraksi dengan ayat-ayat *mutashābihāt* secara zahir semata-mata.

Manakala tokoh-tokoh selepas al-Rāzī seperti al-Āmidī, al-Bayḍāwī, al-Ījī, al-Jurjānī dan al-Taftāzānī juga sebagaimana yang dilakukan oleh al-Rāzī tertumpu dalam menghuraikan aspek-aspek epistemologi secara lebih tersusun dan memperkembangkan lagi asas epistemologi yang dikemukakan oleh tokoh-tokoh awal al-Ashā'irah. Al-Āmidī dalam *Abkār al-Afkār* memperjelaskan tentang had ilmu (*ḥadd al-'ilm*) yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī dengan lebih terperinci. Dalam hal ini juga, al-Āmidī telah mengemukakan syarat yang khusus terhadap konsep *al-naẓar* yang tidak dibincangkan oleh kebanyakan tokoh-tokoh sebelumnya. Selanjutnya juga, al-Āmidī mengemukakan ciri-ciri bagi 'al-naẓar yang benar' (*al-naẓar al-ṣaḥīḥ*) dan 'al-naẓar yang salah' (*al-naẓar al-fāsid*).

Al-Bayḍāwī juga tertumpu dalam membahaskan konsep *al-naẓar* dalam pendahuluan kitab *Ṭawālī' al-Anwār* dengan membahagikannya kepada empat fasal (*fuṣul*). Fasal yang pertama dijelaskan tentang 'prinsip-prinsip' [epistemologi] (*al-mabādi'*). Fasal kedua adalah berkaitan dengan 'pernyataan yang jelas' (*al-aqwāl al-shāriḥah*). Dalam fasal ketiga dijelaskan tentang 'argument-argumen' (*al-ḥujāj*). Manakala dalam fasal keempat membincangkan tentang 'hukum-hukum *al-naẓar*' (*aḥkām al-naẓar*).

Sementara al-Ījī telah menyusun karya tentang *al-naẓar* berdasarkan kaedah yang dikemukakan oleh al-Baghdādī dan al-Āmidī dalam karyanya iaitu *al-Mawāqif* secara sistematik dan tersusun sehingga diterima sebagai kajian falsafah.¹⁰⁶ Al-Ījī juga telah menggunakan pendekatan rumusan serta mengkritik beberapa pandangan dalam Ilmu Kalam bersesuaian dengan tajuk karya beliau *al-*

¹⁰⁶ Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, 229. Lihat juga; Franz Rosenthal, *Keagungan Ilmu*, 251.

Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām (Pandangan-pandangan Mengenai Ilmu Kalam). Beliau telah membawa beberapa pandangan *mutakallimun* dalam membahaskan konsep ilmu sama ada dari kalangan pendokong al-Ashā'irah atau bukan dari kalangan al-Ashā'irah sendiri. Pendekatan yang dibuat al-Ījī bersesuaian dengan tahap kesempurnaan epistemologi kalam al-Ashā'irah apabila al-Ījī menyentuh tentang takrif ilmu, jenis-jenis ilmu, ilmu-ilmu yang bersifat *al-darūrī*, *al-naẓar* dan jalan yang membawa kepadanya (*al-naẓar*). Namun begitu, ia bukanlah bermaksud bahawa al-Ījī telah menyusun konsep epistemologi al-Ashā'irah secara lengkap. Cuma al-Ījī hanya merumuskan kembali aspek-aspek utama epistemologi kalam dibincangkan oleh tokoh-tokoh al-Ashā'irah yang awal. Dalam beberapa aspek lain seperti perbincangan tentang golongan sofis, *al-khabar al-ṣādiq* serta beberapa aspek lain tidak dirumuskan oleh al-Ījī dalam karya *al-Mawāqif*.

Selanjutnya aspek-aspek yang dirumuskan oleh al-Ījī, disyarahkan oleh al-Jurjānī dengan lebih terperinci dalam karya *Sharḥ al-Mawāqif*. Dalam kedudukan ini, al-Jurjānī telah memperkembangkan aspek-aspek epistemologi kalam al-Ashā'irah selaras dengan apa yang diungkapkan oleh al-Ījī sehingga beliau berjaya menghasilkan sebuah kamus yang menghimpunkan pelbagai istilah falsafah dan Ilmu Kalam dari pelbagai bahasa yang berjudul *al-Ta'rīfāt*.¹⁰⁷

Akhirnya perbincangan epistemologi secara khusus yang dibincangkan dalam karya-karya Ilmu Kalam al-Ashā'irah boleh dilihat dalam karya al-Taftāzānī apabila beliau menjelaskan beberapa aspek penting dalam epistemologi iaitu hakikat-hakikat sesuatu (*ḥaqā'iq al-ashyā'*) dan merumuskan kembali

¹⁰⁷ Untuk keterangan lanjut tentang al-Jurjānī, sila rujuk disertasi sarjana Mohd Hamidi Ismail, "*Af'āl Allah Menurut al-Jurjānī* (m.816H./1413.): Kajian dan Terjemahan Teks Terpilih Dari *Syarḥ al-Mawāqif*", (disertasi sarjana, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2011).

sumber ilmu dalam kerangka al-Māturidiyyah — al-Ashā'irah yang meliputi i) *al-hawas al-salimah* ii) *al-khabar al-ṣādiq* dan iii) *'aql*. Aspek epistemologi ini dicernakan oleh beliau dalam karya *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah* yang merupakan syarah ke atas karya *al-'Aqā'id al-Nasafiyyah* karya al-Nasafī. Selain itu juga, al-Taftāzānī turut mengulas beberapa aspek ilmu dalam karya *Sharḥ al-Maqāṣid* meliputi takrif ilmu, pembahagian ilmu kepada *tasqīd* dan *taṣawwur* dan *taṣawwurāt al-ḍaruriyyah*. Al-Taftāzānī juga membahaskan beberapa aspek berkaitan *al-naẓar* seperti pengertian *al-naẓar*, pembahagian *al-naẓar* kepada *ṣaḥīḥ* dan *fāsid*, syarat-syarat *al-naẓar* dan huraian tentang kaedah *al-naẓar* boleh membawa kepada *Ma'rifah Allah Ta'ala*.

Sebagai rumusannya, teori dan kaedah epistemologi kalam dalam *worldview* (pandangan alam) al-Ashā'irah menjadi lengkap apabila ia digabungkan secara keseluruhannya melalui peranan yang dimainkan oleh tokoh masing-masing. Asas-asas *naqliyyah* dan *'aqliyyah* yang dibangunkan oleh pendokong al-Ashā'irah yang awal telah menjadi 'alat' dan 'metodologi kajian' kepada pendokong yang terkemudian untuk menyusun dan memperkembangkan kaedah perbahasan epistemologi sebelum masing-masing membahaskan secara terperinci aspek Ilmu Kalam yang meliputi *al-ilahiyyāt*, *al-nubuwwāt* dan *al-sam'īyyāt*. Kaedah yang digunakan ini secara tidak langsung telah menyumbang kepada kemantapan perbahasan Ilmu Kalam dan akidah dalam tradisi pemikiran Islam. Oleh yang demikian, didapati perbahasan epistemologi kalam pada peringkat awal aliran al-Ashā'irah lebih bersifat konkrit bersesuaian dengan tahap awal pembangunan epistemologi aliran ini. Manakala perbahasan epistemologi kalam tokoh terkemudian lebih bersifat kritis berdasarkan analisis serta hujah-hujah yang dikemukakan oleh seseorang tokoh dalam karya masing-masing.

2.4 KEISTIMEWAAN EPISTEMOLOGI DALAM MANHAJ AL-ASHĤĤ'IRAH

Dalam kebanyakan karya Ilmu Kalam, terdapat kepelbagaian kaedah yang digunakan oleh *mutakallimun* khususnya al-AshĤĤ'irah dalam membahaskan sesuatu isu. Ada dalam kalangan mereka yang memulakan perbahasan kalam dengan pengantar konsep-konsep ilmu dan ada di kalangan mereka tidak membincangkan kaedah ini. Sebagai contoh, Ibn Fūrak, al-Isfirayinī, al-Shahrastānī dan beberapa orang tokoh lain tidak menonjol dalam membahaskan tentang aspek-aspek epistemologi al-AshĤĤ'irah. Namun bukanlah bermaksud mereka tidak menyumbang terhadap perkembangan epistemologi kalam al-AshĤĤ'irah.

Dalam hal ini, sumbangan mereka lebih tertumpu kepada aspek-aspek lain berbanding apa yang dijelaskan oleh tokoh al-AshĤĤ'irah yang lain. Contohnya walaupun tidak terdapat perbincangan khusus Ibn Fūrak tentang aspek epistemologi beliau dalam Ilmu Kalam, namun sumbangan besar beliau adalah dalam konteks mempertahankan akidah al-Ash'arī serta memperjelaskan kedudukan hadis-hadis yang dibawa oleh golongan Karramiyyah sebagaimana yang terdapat dalam *Kitāb Mushkil al-Hadīth*. Beliau juga telah menghimpun pendapat-pendapat al-Ash'arī di dalam kitab “*Maqālat al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*” yang menjadi metode ikutan tokoh-tokoh al-AshĤĤ'irah terkemudian.

2.4.1 Ciri-ciri Utama Epistemologi al-AshĤĤ'irah

Epistemologi Islam menggabungkan antara elemen rohani dan jasmani serta menjadikan al-Qur'an dan Hadith sebagai asas perbahasan. Hakikat ilmu dan tujuan sesuatu perkara menurut perspektif Islam bukanlah semata-mata bersifat

duniawi, tetapi juga amat mementingkan kehidupan dan tujuan ukhrawi. Dalam hal ini, struktur epistemologi Islam amat berkait rapat dengan konsep wahyu yang memiliki ciri-ciri yang universal, tetap, dinamis, yakin, *muḥkamat* dan *mutashābihāt*.¹⁰⁸ Berdasarkan intipati konsep wahyu ini, suatu konsep ilmu yang menyeluruh telah diformulasikan dan ia turut mengambil kira peranan akal, pengalaman inderawi dan jalan intuisi sebagai kaedah mencapai sesuatu hakikat.

Namun demikian, kesalahfahaman terhadap konsep epistemologi Islam khususnya dalam perbahasan Ilmu Kalam telah melahirkan perspektif yang berbeza dalam menanggapi konsep ilmu dan permasalahan yang berkaitan dengannya. Sejarah mencatatkan wujudnya kepelbagaian aliran dalam Ilmu Kalam yang secara tidak langsung melahirkan perbezaan dalam perbahasan epistemologi yang telah menghasilkan pelbagai perspektif dan tafsiran dalam akidah.

Apabila berlakunya salah faham terhadap konsep ini akan menyebabkan kekeliruan dalam memahami nas-nas sebagaimana yang telah ditanggapi secara salah oleh golongan Muktazilah, Jabbariyyah, Mujassimah (Mushabbihah dan Karamiyyah), Khawarij, Murjiah, Syiah dan lain-lain golongan.

Dalam perkembangan Ilmu Kalam al-Ashā'irah, wujudnya elemen kesepaduan epistemologi yang seterusnya mengaplikasikan kaedah ini dalam Ilmu Kalam masing-masing. Kaedah-kaedah yang dikemukakan oleh pendokong al-Ashā'irah dilihat konsisten dalam memperjelas dan mengaplikasikan epistemologi dalam perbahasan kalamnya.

¹⁰⁸ Hamid Fahmy Zarkasyi, "Worldview Sebagai Asas Epistemologi Islam", 9.

Dalam menggambarkan secara umum pendekatan kalam melalui pembangunan epistemologi al-Ashā'irah, penulis merumuskan kepada tiga perkara berikut yang menerangkan tentang aspek ini iaitu:

- i. Konsep *wasāṭiyyah* (Kesederhanaan)
- ii. Mengharmonikan antara *al-naql* dan *al-'aql*
- iii. Kesepaduan ilmu

2.4.1.1 Konsep *Wasāṭiyyah* (Kesederhanaan)

Asas utama yang mendasari metodologi kalam al-Ashā'irah ialah penekanannya terhadap konsep *wasāṭiyyah*. Dari segi bahasa, perkataan *wasāṭiyyah* yang berasal dari akar kata (*w-s-ṭ*) membawa maksud “pertengahan (pusat) sesuatu di antara dua penjuru”.¹⁰⁹ ‘Abd al-Laṭīf Farfūr mengungkapkan tentang *wasāṭiyyah* berdasarkan beberapa pandangan ulama yang berbunyi “suatu keadaan yang terpuji yang secara kebiasaannya berdiri pada akal manusia yang sempurna tanpa cenderung kepada ekstrem mahupun jumud (*ifrāt* dan *tafrīt*)”.¹¹⁰ *Wasāṭiyyah* juga dimaksudkan dengan mengambil jalan tengah di antara dua yang bertentangan antara satu sama lain.¹¹¹ Berdasarkan huraian definisi *wasāṭiyyah* yang dimaksudkan, ia boleh diterjemahkan sebagai bersikap ‘kesederhanaan’. Dalam hal ini, *Kamus Dewan* mendefinisikan ‘kesederhanaan’ yang berasal dari akar

¹⁰⁹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* (al-Qāhirah: Dār al-Hadīth, 2003), 9:297; Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, *Mu‘jam al-Falsafī* (al-Qāhirah: Jumhuriyyah Misr al-‘Arabiyyah, 1983), 213.

¹¹⁰ Dr Muḥammad ‘Abd al-Laṭīf Farfūr, *al-Wasāṭiyyah fī al-Islām* (Bayrūt: Dar al-Nafa‘is, 1993), 27.

¹¹¹ ‘Alī Muḥammad Muḥammad al-Sallābī, *al-Wasāṭiyyah fī al-Qur’ān al-Karīm* (al-Qāhirah: Muassasāt Iqra’, 2007), 31.

kata ‘sederhana’ bermaksud “i) tidak lebih dan tidak kurang, biasa, pertengahan, sedang; ii) tidak banyak selok-beloknya, tidak rumit, tidak sulit, mudah”.¹¹²

Berdasarkan *wasatiyyah* yang dimaksudkan, al-Ash‘arī telah meletakkan asas ini dengan berada pada kedudukan pertengahan di antara dua mazhab yang bertentangan pada ketika itu.¹¹³ Di suatu pihak adalah golongan Muktazilah yang mengutamakan akal daripada wahyu dalam menilai sesuatu kebenaran. Manakala dari satu sudut lain pula, lahir golongan Zahiriyah, Mujassimah, Muhaddithin dan Fuqaha’ yang menolak sepenuhnya penggunaan akal dalam mempertahankan akidah.¹¹⁴ Dalam menetapkan hujah-hujah berakidah, al-Ash‘arī menggunakan pendekatan *naql* dan ‘*aql* iaitu membuktikan sesuatu perkara berdasarkan dalil-dalil syarak (al-Qur’an dan Hadith) serta menggunakan pendekatan logik akal.¹¹⁵ Pendekatan mengharmonikan antara *naql* dan ‘*aql* berjaya diterapkan melalui sikap sederhana (*wasatiyyah*) dalam mengemukakan sesebuah hujah sehinggakan aliran al-Ashā‘irah dapat diterima oleh segenap lapisan masyarakat. Asas-asas *wasatiyyah* ini diteruskan oleh pendokong al-Ashā‘irah dalam beberapa aspek yang sering menjadi pertikaian dari kalangan *mutakallimūn*.

Dalam Ilmu Kalam, terdapat beberapa perkara yang menjadi perselisihan dalam kalangan *mutakallimūn*. Perselisihan wujud bukan sahaja menyentuh aspek *al-ilahiyyāt* bahkan turut menyentuh aspek *al-nubuwwāt* dan *al-sam‘iyyāt*. Namun begitu, aspek *al-ilahiyyāt* merupakan yang paling banyak mendapat perhatian serta menjadi perbahasan utama berbanding *al-nubuwwāt* dan *al-sam‘iyyāt*. Hal

¹¹² Noresah Bt Baharom et al. (ed.), *Kamus Dewan Edisi Keempat* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005), 1407.

¹¹³ Ḥamad Sinan dan Fauzī Anjarī, *Ahl al-Sunnah al-Ashā‘irah*, 37.

¹¹⁴ M. M Sharif, *Sejarah Islam dari Segi Falsafah*, 220.

¹¹⁵ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 515.

ini kerana *al-ilahiyyāt* merupakan semulia-mulia ilmu kerana objek perbahasan adalah terdiri daripada *dhāt*, *ṣifāt* dan *af'āl Allāh*¹¹⁶ di samping ianya merupakan tunjang utama dalam membentuk sesebuah aliran kalam.¹¹⁷

Berdasarkan kepelbagaian aliran yang muncul dalam membahaskan aspek Ilmu Kalam, pendokong al-Ashā'irah mengambil sikap kesederhanaan dalam menetapkan prinsip-prinsip akidah iaitu menggunakan pendekatan *takwīl* atau *tafwīd* dengan tujuan dan pegangan *tanzīh* (mensucikan Allah S.W.T).¹¹⁸ Sikap yang diambil adalah merupakan perdamaian dan pengharmonian bagi dua pandangan yang bertentangan dalam sesuatu permasalahan yang berlaku. Dalam hal ini, al-Ashā'irah telah berjaya menerapkan aspek *wasāṭiyyah* yang dimaksudkan dalam beberapa isu utama seperti perbahasan berkaitan sifat-sifat Allah S.W.T, tindakan manusia, *Kalām Allāh* (al-Qur'an), *Ru'yatullāh* dan perbahasan mengenai ayat-ayat *mutashābihāt*.

Dalam membahaskan perkara berkaitan sifat ketuhanan, al-Ashā'irah berada pada kedudukan pertengahan bagi dua pandangan yang bertentangan dalam membincangkan sifat-sifat ketuhanan. Dari satu sudut adalah golongan literalis yang memahami nas-nas al-Qur'an secara harfiah seperti Allah S.W.T mempunyai “tangan”, “wajah” dan sebagainya bahkan mereka memahami Allah S.W.T boleh “duduk dan ketawa” sebagaimana “duduk dan ketawanya” manusia. Dari sudut lain pula adalah golongan Muktazilah yang menafikan sifat-sifat Allah

¹¹⁶ Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām*, 258.

¹¹⁷ Mukhtar Maḥmūd 'Atā'illāh, *Dirāsāt fī al-'Aqīdah wa 'Ilm al-Kalām* (al-Qāhirah: Dār al-Hānī lil Ṭabā'ah wa al-Nashr, 2009), 16.

¹¹⁸ al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah*, j. 5, 139

S.W.T dan menganggap Allah S.W.T tidak mempunyai *ṣifāt* melainkan *dhāt*Nya semata-mata dan mustahil berlakunya tambahan (*ṣifat*) kepada *dhāt*Nya.¹¹⁹

Selain itu juga, prinsip *wasatīyyah* ini berjaya diterapkan dalam persoalan *qadā'* dan *qadar* apabila al-Ashā'irah mengambil jalan pertengahan daripada dua pemikiran yang bertentangan iaitu aliran Jabariyyah dan aliran Qadariyyah. Aliran Jabariyyah beranggapan Allah S.W.T berkuasa mutlak terhadap sebarang tindak tanduk manusia. Tindakan manusia menurut fahaman Jabariyyah merupakan sesuatu yang telah ditakdirkan oleh Allah S.W.T sedangkan manusia terikat dengan kehendak Allah S.W.T serta tidak mempunyai sebarang bentuk kuasa untuk melakukan sebarang perbuatan.¹²⁰ Manakala, golongan Qadariyyah sebaliknya berpandangan manusia sememangnya mempunyai kuasa mutlak dalam mewujudkan perbuatannya serta bebas dalam menentukan sebarang perjalanan hidupnya walaupun pada hakikatnya kekuatan dan kuasa yang mutlak adalah milik Allah S.W.T.¹²¹

Persoalan tentang *Kalām Allāh* (al-Qur'an) sama ada iaNya makhluk ataupun tidak, binasa atau kekal juga menjadi polemik dalam perbahasan Ilmu Kalam.¹²² Dari satu sudut adalah golongan literalis yang berkeyakinan bahawa *Kalām Allāh* terdiri daripada huruf (perkataan) dan bunyi yang terkandung di dalamnya *dhāt* Allah yang bersifat kekal Abadi. Bahkan dalam keadaan

¹¹⁹ Lihat perbahasan lanjut berhubung *dhāt* dan *ṣifāt* menurut pandangan Muktazilah dalam Mohd Radhi bin Ibrahim, "Hubungan Antara Dhāt dan Sifat Allāh Menurut Para Mutakallimun" *Jurnal AFKAR*, bil. 2 (Jun 2001), 6-12.

¹²⁰ 'Irfān 'Abd al-Ḥamīd (Dr), *Dirāsāt fī al-Firāq wa al-'Aqā'id al-Islāmiyyah* (Baghdād: Matba'ah al-Irshād, 1967), 255. Lihat juga, Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 2008), 33.

¹²¹ 'Irfān 'Abd al-Ḥamīd, *Dirāsāt fī al-Firāq*, 260. Lihat juga, Harun Nasution, *Teologi Islam*, 33.

¹²² Johannes Peters, *God's Created Speech: A study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qāḍī l-Quḍāt Abū l-Ḥassan 'Abd al-Jabbār bin Aḥmad al-Hamadānī* (Leiden: E.J Brill, 1976), 1.

melampau terdapat sebahagian daripada golongan ini beranggapan kulit serta jilid al-Qur'an juga bersifat kekal.¹²³ Aliran Muktazilah pula berbeza dalam menanggapi persoalan ini yang mana beranggapan al-Qur'an adalah makhluk sebagaimana makhluk lain yang dijadikan Allah S.W.T. Sekiranya al-Qur'an bersifat kekal, sudah tentulah terdapat berbilang kewujudan yang kekal sedangkan menurut Muktazilah hanya Allah S.W.T yang bersifat kekal mutlak.¹²⁴ Namun pendapat al-Ash'arah tentang *Kalām Allāh* (al-Qur'an) dilihat lebih bersesuaian apabila mengambil jalan tengah serta mengharmonikan dua pendapat yang bertentangan di atas. Dalam hal ini, al-Ash'arah menjawab pandangan al-Hashwiyyah bahawa al-Qur'an yang mengandungi huruf yang tersusun sehingga membentuk sesuatu lafaz (suara) merupakan sifat pembaca (*ṣifāt qirā'at al-qārī*) dan bukanlah *ṣifāt kalām* Allah S.W.T yang bersifat *ḥaqīqī* atau *kalām nafsi*.¹²⁵ Bahkan al-Qur'an 'bukan makhluk' dan 'bukan baharu'¹²⁶ merupakan jawapan al-Ash'arī kepada golongan Muktazilah yang bermaksud sekiranya *kalām* Allah adalah makhluk akan membawa kepada implikasi bahawa Allah S.W.T akan bersifat dengan sifat yang bertentangan, iaitu tidak berkata-kata (bisu) yang berlawanan dengan sifat *kalām* Allah (berkata-kata).¹²⁷

Selanjutnya dalam perbahasan *ru'yatullāh*, al-Ash'arah juga mengambil jalan tengah di antara pertentangan golongan Muktazilah dan golongan Antrofomorfis (*Mushabbihah*) apabila masing-masing mengemukakan pandangan

¹²³ M. M Sharif, *Sejarah Islam Dari Segi Falsafah*, 228-229.

¹²⁴ Untuk huraian selanjutnya mengenai hujah-hujah Muktazilah tentang *Kalām* Allah, lihat Mohd Radhi Ibrahim, "Kalām Allah: Tumpuan Terhadap Penghujahan al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār", *Jurnal AFKAR*, bil. 1 (Jun 2000) 1-10. Lihat juga Johannes Peters, *God's Created Speech*, 417-420.

¹²⁵ Al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 5.

¹²⁶ al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 36.

¹²⁷ Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl a-Dīyānah*, taḥqīq Fawqīyyah Ḥusayn Maḥmūd (Dr) (al-Qāhirah: Dār al-Anṣār, 1977), 71.

yang berbeza mengenai melihat Allah S.W.T di akhirat.¹²⁸ Aliran Antrofomorfis (*Mushabbihah*) percaya boleh melihat Allah S.W.T di akhirat sebagai balasan bagi orang yang melakukan kebaikan. Bahkan golongan ini berkeyakinan sehingga dapat melihat Allah S.W.T dalam keadaan duduk serta keadaan Allah S.W.T yang dapat ditunjuk dengan arah dan tempat.¹²⁹ Sebaliknya Muktazilah berpendapat bahawa akal tidak mengharuskan untuk melihat Allah S.W.T dengan mata biasa kerana kewujudan Allah S.W.T tidaklah bertempat.¹³⁰ Pada pandangan Muktazilah, sekiranya Allah S.W.T dapat dilihat, sudah tentulah Allah S.W.T menempati ruang. Ini adalah mustahil pada pandangan Muktazilah. Namun, al-Ashā'irah memberikan pandangan yang sederhana dengan berpendapat bahawa melihat Allah adalah termasuk dalam perkara-perkara yang harus pada akal.¹³¹ Akan tetapi al-Ashā'irah tidak bersetuju dengan pandangan Mujassimah bahawa Allah S.W.T boleh ditunjuk dengan arah.¹³²

Prinsip *wasāṭiyyah* juga boleh dilihat ketika al-Ashā'irah mendepani ayat-ayat *mutashābihāt* apabila aliran ini tidak berlebihan dalam melakukan *ta'wīl* yang boleh membawa kepada kepada *ta'tīl* sebagaimana yang didokongi oleh aliran Muktazilah. Pemahaman terhadap ayat *mutashābihāt* ini juga tidak berlebihan dalam menetapkan makna yang zahir kerana ia boleh membawa kepada *tajsim* sebagaimana yang difahami oleh golongan Karramiyyah.

¹²⁸ M. M Sharif, *Sejarah Islam Dari Segi Falsafah*, 1:230.

¹²⁹ M. M Sharif, *Sejarah Islam Dari Segi Falsafah*, 1:230.

¹³⁰ Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat* (Bayrūt: Dār al-Fikr al-Mu'āsir, 1997), 170.

¹³¹ al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt*, 170.

¹³² M. M Sharif, *Sejarah Islam Dari Segi Falsafah*, 1:230.

Justeru, prinsip *wasatīyyah* merupakan salah satu prinsip yang telah diterapkan oleh aliran al-Ashā'irah ketika mengemukakan sesuatu hujah dalam perbahasan kalam. Prinsip ini juga telah mengimbangi aliran al-Ashā'irah ketika berhadapan dengan dua golongan yang bertentangan dalam membahaskan sesuatu isu agar tidak terlalu ekstrem dan tidak terlalu jumud.

2.4.1.2 Pengharmonian Antara *al-Naql* dan *al-'Aql*

Dorongan daripada al-Qur'an dan al-Hadith terhadap konsep ilmu menjadi inspirasi kepada tokoh-tokoh al-Ashā'irah dalam membentuk pemikiran kalam yang seiring dengan anjuran Islam sehingga berjaya mengharmonikan antara kedudukan wahyu dan akal dalam melahirkan disiplin Falsafah Islam, *Manṭiq*, *Uṣul al-Fiqh* dan lain-lain ilmu dengan meletakkan akal pada kedudukan yang betul dalam membahaskan perkara-perkara agama.

Pendekatan al-Ashā'irah dalam mengharmonikan sumber *naql* dan *'aql* ketika mengemukakan hujah-hujah merupakan prinsip penting dalam pembangunan epistemologi kalam. Prinsip yang dikemukakan ini telah mula diharmonikan oleh al-Ash'arī ketika suasana pada zamannya di mana terdapat pertentangan yang hebat di antara aliran yang memperjuangkan hanya satu sumber sama ada ianya sumber *naql* dan *aql* sahaja.

Asas kepada prinsip ini dapat diteliti melalui dua buah karya al-Ash'arī iaitu *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* dan *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*. Dalam *al-Ibānah*, al-Ash'arī mengungkapkan tentang prinsip akidah yang dipegangnya iaitu dengan mengikut sumber al-Qur'an, al-Sunnah, periwayatan para sabahat, tabi'in serta sumber-sumber ahli hadis terutamanya

Imam Ahmad Bin Hanbal. Selanjutnya dalam *Risālah al-Istiḥsān* beliau menemplak golongan taklid dan golongan yang mempermudah dalam agama iaitu tidak mahu menggunakan akal fikiran dalam melakukan penelitian dan kajian dalam agama berasaskan prinsip-prinsip al-Qur'an seperti pergerakan (*al-ḥarakah*), diam (*al-sukūn*), jisim, dan seumpamanya serta perkara tersebut (membincangkannya) adalah bid'ah.¹³³

Pengharmonian antara '*aql* dan '*naql* yang dilakukan oleh al-Ash'arī telah menjadi asas kepada perkembangan terhadap perbincangan mengenai *nazar*, *ta'wīl*, *taṣawwurat*, *taṣdīqāt*, *jawhar*, *fard* dalam tradisi al-Ashā'irah yang sememangnya memerlukan penelitian akal dalam memahami perkara tersebut. Hal ini juga berkaitan dengan klasifikasi ilmu yang dilakukan oleh tokoh-tokoh awal al-Ash'airah seperti al-Bāqillānī yang membahagikan ilmu-ilmu kepada dua bahagian iaitu 'ilmu yang kekal' ('*ilm al-qadīm*') yang merujuk kepada Ilmu Allah S.W.T dan 'ilmu baharu' iaitu ilmu-ilmu makhlukNya. Dalam hal ini, 'ilmu baharu' yang diklasifikasikan oleh al-Bāqillānī terutamanya ilmu '*ilm al-naẓar wa al-istidlāl*' sememangnya memerlukan penelitian melalui asas-asas akliyyah dalam membincangkan perkara tersebut.¹³⁴ Pendokong-pendokong al-Ashā'irah yang terkemudian membahaskan secara mendalam terhadap konsep *ilm al-naẓar* dan *istidlāl* seperti yang dilakukan oleh al-Juwaynī, al-Ghazālī, al-Rāzī, al-Āmidī, al-Bayḍāwī, al-Taftāzānī dan al-Jurjānī. Pembahagian yang dibuat ini merupakan sokongan terhadap sumber *al-naql* dalam sesuatu penghujahan kalam.

¹³³ Mohd Radhi Ibrahim, "*Risalah fi al-Istihsan*", 4.

¹³⁴ Abī Bakr Muḥammad bin al-Ṭayyib bin al-Bāqillānī, *al-Tamhīd fī al-Radd 'Alā Mulḥidah al-Mu'aṭṭilah wa al-Rāfiḍah wa al-Khawārij wa al-Mu'tazilah* (al-Qāhirah: Maṭba'ah Lajnah al-Ta'līf wa al-Tarjūmah wa al-Nashr, 1947M./1366H.), 35-36.

Namun begitu, peranan *naql* tidak diketepikan apabila dalam perkara-perkara yang tidak mampu dicapai oleh akal, umpamanya al-Ghazālī telah menggariskan kaedah dalam memahami perkara tersebut umpamanya metode ‘*al-burhān*’ tidak sesuai digunakan bagi memahami persoalan tentang *dhāt*, *ṣifāt* dan *af‘āl* Allah, begitu juga dengan persoalan *al-ghaybiyyāt*.¹³⁵ Al-Ghazālī menjelaskan walaupun akal boleh diterima sebagai salah satu daripada jalan memperolehi pengetahuan, namun tanggapan akal tidak terselamat dari kekeliruan dan tidak dapat mencapai sesuatu yang diluar tanggapannya. Sebagai contoh, al-Ghazālī menerangkan tentang peristiwa-peristiwa yang dilihat oleh akal di dalam mimpi seolah-olah benar, namun apabila terjaga dari tidur, peristiwa yang dilihat tersebut adalah khayalan semata-mata..¹³⁶ Begitu juga dengan tanggapan akal yang tidak dapat mentafsirkan sesuatu sekiranya ia berlawanan hukum sebab-musabbab sebagaimana yang berlaku kepada Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail.

Secara khususnya, dalam perbincangan epistemologi kalam, didapati perbincangan tentang sumber-sumber ilmu merupakan aspek yang banyak diperdebatkan berbanding aspek lain seperti definisi atau takrif ilmu, tabiat ilmu dan pengklasifikasian ilmu. Hal ini kerana sumber ilmu dan kedudukan sumber tersebut merupakan asas yang menentukan corak pemikiran aliran masing-masing. Sebagai contoh persoalan tentang kedudukan serta fungsi wahyu dan akal menjadi polemik utama antara golongan Muktazilah dan al-Ashā‘irah. Umpamanya golongan Muktazilah berpendapat akal dapat mengetahui perkara-perkara ghaib. Wahyu hanyalah berperanan untuk mengukuhkan dan menyempurnakan apa yang diketahui oleh akal. Bahkan dalam menentukan perbuatan yang baik dan jahat,

¹³⁵ Mohd Fauzi bin Hamat, “Penghasilan Karya Sintesis Antara Mantik dan *Usul al-Fiqh*”, 131.

¹³⁶ Al-Ghazālī, *al-Munqidh Min al-Ḍalāl*, ed. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, cet. 4 (al-Qāhirah: Maktabah al-Anjalū al-Misriyyah, 1964), 15-16.

perkara itu hendaklah melalui kaedah akal bukannya melalui peranan wahyu. Dalam hal ini, wahyu hanyalah berperanan untuk mengingatkan manusia agar tidak lupa dengan tanggungjawab tersebut.

Sebaliknya al-Ashā'irah berpandangan dalam persoalan ketuhanan dan perkara-perkara ghaib, hakikat tersebut hanya boleh diperolehi melalui penurunan wahyu. Sementara akal berperanan untuk membantu dalam mencapai hakikat tersebut. Namun sekiranya berlaku perselisihan antara kedudukan akal dan wahyu, aliran al-Ashā'irah lebih mengutamakan wahyu berbanding akal.¹³⁷

2.4.1.3 Kesepaduan Ilmu

Antara ciri penting yang diketengahkan dalam pembangunan Epistemologi Islam adalah konsep kesepaduan ilmu yang dikemukakan oleh pendokong-pendokong al-Ashā'irah. Ia merupakan gabungan antara sumber *naqlī* dan *'aqlī* iaitu kesepaduan antara sumber wahyu dengan data-data akliyah dan indera.

Kesepaduan ilmu melalui sumber-sumber indrerawi, akliyyah, wahyu dan intuisi merupakan sesuatu yang *thābit* dan boleh dicapai untuk menzahirkan kebenaran meliputi pelbagai dimensi seperti epistemologi, ontologi dan shariah bersesuaian iktikad Ahli Sunnah wal Jama'ah yang dikemukakan oleh tokoh-tokoh al-Ashā'irah. Melalui penerapan ini, ia adalah salah satu pendekatan bahawa ilmu menurut perspektif Islam boleh dicapai berlawanan dengan golongan

¹³⁷ M. M. Shariff, *Sejarah Islam*, 227-228.

sofis dan golongan sains moden serta pascamoden yang bersikap ragu-ragu dan menafikan tentang keberadaan ilmu.¹³⁸

Jalinan antara kesepaduan ilmu yang diterapkan dalam pendekatan hujah epistemologi al-Ashā'irah dijelaskan secara tersusun melalui beberapa prinsip-prinsip epistemologi kalam yang dikemukakan seperti takrif ilmu, jenis-jenis ilmu, sumber ilmu dan hierarki ilmu sama ada dari golongan al-Ashā'irah *mutaqaddimīn* atau *muta'akakhirīn*. Sebagai contoh, dalam takrifan ilmu yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī iaitu "*ma'rifah al-ma'lūm 'alā mā huwa biḥ*" (mengetahui terhadap perkara yang diketahui sebagaimana ianya)¹³⁹ adalah suatu gambaran bahawa terdapat ruang yang besar dalam perbincangan epistemologi Islam yang tidak menghadkan "objek yang diketahui" kepada yang wujud sahaja bahkan objek yang tidak wujud juga dapat dicapai oleh pengetahuan manusia. Hal ini bermaksud bahawa objek cerapan tidak terhadap kepada inderawi semata-mata bahkan boleh difahami melalui pemikiran akal yang bersifat imaginasi atau realiti.

Selain itu, asas penerapan ilmu *al-naẓar* yang dikemukakan oleh al-Baghdadi memperlihatkan bahawa Islam tidak memisahkan antara satu disiplin ilmu dengan ilmu yang lain. Melalui kaedah penelitian ilmu *al-naẓar* yang dikemukakan oleh beliau menetapkan bahawa dalam sesuatu ilmu yang dipelajari ia mesti berlandaskan kepada metodologi yang bersesuaian. Sebagai contoh, dalam metodologi ujikaji (*tajārub*), penelitian terhadap ilmu perubatan melalui

¹³⁸ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam* (Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2007), 39.

¹³⁹ Abī Bakr Muḥammad bin al-Ṭayyib bin al-Bāqillānī, *al-Tamhīd fī al-Radd 'Alā Mulḥidah al-Mu'aṭṭilah wa al-Rāfiḍah wa al-Khawārij wa al-Mu'tazilah*, (Al-Qāhirah: Maṭba'ah Lajnah al-Ta'līf wa al-Tarjumah wa al-Nashr, 1947M./1366H.), 34; lihat al-Bāqillānī, *al-Inṣāf fī mā Yajib I'tiqāduhu wa lā Yajūzu al-Jahl Biḥ*, (al-Qāhirah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 2000), 13.

jenis-jenis ubat dan kaedah penyembuhan penyakit memerlukan penumpuan dan penelitian yang begitu mendalam serta eksperimen terhadap proses tersebut.¹⁴⁰ Kaedah ini disebut sebagai *al-naẓar al-‘aqlī*. Sementara dalam perkara-perkara keagamaan, kaedah hukum fikah seperti halal, haram, sunat dan makruh adalah dalil-dalil yang difahami melalui jalan syarak yang disebut sebagai *al-naẓar al-syar‘ī*.¹⁴¹ Kesemua hukum-hukum syariah ini diperolehi melalui jalan kitab (al-Qur’an), Sunnah (Hadith), ijmak dan qiyās.¹⁴²

Oleh yang demikian, dalam sejarah intelektual Islam, kita dapati ramai tokoh dan ilmuwan Islam berjaya menerapkan kesepaduan ilmu melalui penguasaan ilmu-ilmu keagamaan dan sains tabi’i serta kemasyarakatan.¹⁴³ Tokoh-tokoh seperti Ibn Sīna, al-Khawarizmī, al-Fārābī, al-Bīrūnī dan lain-lain umpamanya telah berjaya memadukan secara harmoni antara ilmu keagamaan dan sains tanpa wujudnya perselisihan atau konflik kerana mereka mengembalikan tujuan ilmu tersebut adalah untuk mencapai keagungan Allah S.W.T.

Secara jelasnya, ketiga-tiga prinsip yang dikemukakan di atas merupakan antara prinsip asas dalam pembangunan epistemologi kalam al-Ashā‘irah. Melalui gambaran ini, perkembangan epistemologi kalam al-Ashā‘irah dari golongan awal dan terkemudian masih bersifat menyeluruh dalam melalui tentangan pemikiran dan akidah. Kekuatan hujah-hujah epistemologi dalam pembangunan kalam menjadikan al-Ashā‘irah mampu mendepani cabaran-cabaran yang berlaku sepanjang zaman.

¹⁴⁰ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 14.

¹⁴¹ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 14.

¹⁴² al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 17.

¹⁴³ Ghazali Basri (Dr.), “Di Sekitar Permasalahan Ilmu,” dalam *Faham Ilmu, Pertumbuhan dan Implikasi*, ed. Mohd Idris Jauzi (Kuala Lumpur: Nurin Enterprise, 1990), 23.

2.5 KESIMPULAN

Berdasarkan perbincangan yang dikemukakan di atas, prinsip-prinsip epistemologi dalam wacana Ilmu Kalam al-Ashā'irah merupakan metode utama konsep ilmu dalam membahaskan pengkaedahan Ilmu Kalam. Dalam perkembangan epistemologi kalam al-Ashā'irah, setiap tokoh memainkan peranan penting dalam membentuk hujah-hujah yang kukuh melalui kaedah perbahasan yang dikemukakan. Perkara ini juga sudah tentulah juga berkait rapat dengan latar belakang zaman yang melatari pembangunan prinsip epistemologi ini. Umpamanya pada zaman awal pembentukan epistemologi al-Ashā'irah, al-Bāqillānī, al-Baghdadi dan al-Juwaynī berhadapan dengan golongan Muktazilah, Karramiyyah dan seumpamanya, maka asas-asas epistemologi yang dikemukakan bersesuaian dengan kedudukan ilmu pada waktu tersebut.

Sementara itu, dalam fasa pengukuhan epistemologi al-Ashā'irah, telah berlaku perkembangan ilmu dalam bidang Falsafah dan Mantik Islam, kaedah-kaedah epistemologi kalam masih lagi menggunakan asas-asas yang sama namun diperkembangkan dengan lebih luas oleh tokoh-tokoh pada zaman tersebut. Begitu juga hujah-hujah ilmiah berdasarkan prinsip yang sama mencapai tahap kematangan metodologi ilmu dalam fasa penyempurnaan epistemologi kalam al-Ashā'irah.

Ciri-ciri metodologi yang konsisten ini secara tidak langsung menjadikan al-Ashā'irah mampu mendepani polemik serta cabaran semasa dari sudut akidah dan pemikiran. Peranan dan sumbangan penting setiap tokoh al-Ashā'irah yang berjaya membentuk satu metodologi yang kukuh ini merupakan sesuatu yang amat bernilai dalam dunia Islam.

BAB 3: PERBAHASAN EPISTEMOLOGI DALAM WACANA KALAM AL-BĀQILLĀNĪ DAN AL-BAGHDĀDĪ

3.1 PENDAHULUAN

Al-Bāqillānī dan al-Baghdādī memainkan peranan penting dalam membina asas-asas dan metode pemikiran epistemologi pada peringkat awal perkembangan kalam al-Ashā'irah. Mereka merupakan antara tokoh al-Ashā'irah yang memulakan perbahasan kitab dengan kaedah mukadimah ilmu (epistemologi). Metodologi mereka, menjadi rujukan penting dan ikutan tokoh al-Ashā'irah yang terkemudian seperti al-Juwaynī, al-Ghazālī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan lain-lain lagi dalam membina rangka epistemologi secara kukuh.¹

Al-Bāqillānī menerusi karya *al-Tamhīd* dan *al-Insāf* telah menyusun konsep-konsep asas epistemologi dengan mengemukakan takrif dan hakikat ilmu, jenis-jenis ilmu, sumber-sumber ilmu, 'ilm dan *ma'rifah* serta jenis-jenis maklumat. Manakala al-Baghdādī melalui kitab *Uṣūl al-Dīn* membahaskan tentang *ḥadd* dan takrif ilmu, golongan yang mengingkari ilmu (sofis), pembahagian ilmu dan jenis-jenisnya serta saluran untuk memperoleh ilmu yang tertumpu terhadap perbahasan *al-khabar*.

Oleh yang demikian, penulis dalam bab ini akan memberi tumpuan dalam meneliti pemikiran epistemologi al-Bāqillānī dan al-Baghdādī yang menjadi asas pembentukan Ilmu Kalam al-Ashā'irah pada peringkat awal menerusi karya-karya tersebut.

¹ Mohd Radhi Ibrahim, "The Genesis of Epistemology in Islamic Theology" *Journal 'Abqari*, vol. 1, 2011, 27.

3.2 KONSEP ILMU MENURUT AL-BĀQILLĀNĪ

Dua buah karya al-Bāqillānī iaitu *al-Tamhīd* dan *al-Inṣāf* merupakan karya penting dalam membahaskan persoalan-persoalan akidah berdasarkan keperluan dan latar belakang ilmu yang wujud ketika itu. Ini boleh dilihat apabila *al-Tamhīd* merupakan tindak balas dan penolakan pemikiran-pemikiran menyeleweng yang wujud pada waktu tersebut yang terdiri golongan Mulḥidah, Rāfiḍah, Khawārij dan Muktazilah sebagaimana yang tercatat pada tajuk karya itu sendiri “*al-Tamhīd fī al-Radd ‘Alā Mulḥidah al-Mu‘aṭṭilah wa al-Rāfiḍah wa al-Khawārij wa al-Mu‘tazilah*” (Pendahuluan dalam Penolakan Terhadap Golongan Mulhidah, Mu‘attilah, Rafidah, Khawarij dan Muktazilah). Selain itu juga, antara tujuan lain penulisan ini adalah bagi menetapkan akidah berdasarkan hujah-hujah yang kukuh dan meyakinkan.

Dalam menghuraikan konsep-konsep ilmu, al-Bāqillānī tertumpu kepada perkara-perkara yang berkaitan dengan akidah Islam. Penekanan dan asas yang dikemukakan oleh beliau merupakan hujah-hujah yang meyakinkan dalam menetapkan kewujudan Allah S.W.T sebagai pencipta alam.

3.2.1 Takrif dan Hakikat Ilmu

Dalam membahaskan takrif ilmu, al-Bāqillānī menjelaskan bahawa ilmu ialah “*ma‘rifah al-ma‘lūm ‘alā mā huwa biḥ*” (mengetahui terhadap perkara yang diketahui sebagaimana ianya).² Dalam hal, al-Bāqillānī menggunakan istilah

² Abī Bakr Muḥammad bin al-Ṭayyib bin al-Bāqillānī, *al-Tamhīd fī al-Radd ‘Alā Mulḥidah al-Mu‘aṭṭilah wa al-Rāfiḍah wa al-Khawārij wa al-Mu‘tazilah*, (Al-Qāhirah: Maṭba‘ah Lajnah al-Ta’līf wa al-Tarjumah wa al-Nashr, 1947M./1366H.), 34; lihat al-Bāqillānī, *al-Inṣāf fī mā Yajib I’tiqāduhu wa lā Yajūzu al-Jahl Biḥ*, (al-Qāhirah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 2000), 13.

“*ma‘lūm*” (perkara yang diketahui) dalam menggambarkan sesuatu benda atau objek. Bagi al-Bāqillānī, definisi yang dikemukakannya tersebut adalah definisi yang meliputi di atas maksudnya dengan tidak memasukkan perkara yang bukan daripadanya juga tidak mengeluarkan sesuatu daripadanya. Definisi ini menurut al-Bāqillānī juga adalah definisi yang *ṣaḥīḥ* dan *thābit* kerana ia melingkungi dan meliputi apa yang didefinisikan. Mengetahui objek³ yang diketahui “*ma‘lūm*” sebagaimana hakikatnya memberi gambaran yang luas di mana “objek yang diketahui” terdiri juga daripada objek yang tidak wujud sama ada objek tersebut benda atau bukan benda bahkan *al-ma‘lūm* itu bukan sekadar *al-ma‘dūm* tetapi juga ia tidak terbatas kepada aspek empirikal semata-mata.⁴

Takrifan ilmu yang dikemukakan oleh al-Baqillani sebenarnya adalah tindak balas beliau terhadap definisi “*ma‘rifah al-shay’ ‘alā mā huwa bih*”⁵ (mengetahui terhadap sesuatu sebagaimana ianya). Bagi al-Bāqillānī, ungkapan *al-shay’* (sesuatu) itu tidak meliputi keseluruhan terhadap maksud ilmu berbanding istilah *al-ma‘lūm* (perkara yang diketahui) yang merangkumi objek yang wujud dan juga tidak wujud. Bagi al-Bāqillānī, apabila istilah *al-shay’* digunakan berbanding *al-ma‘lūm*, ia sebenarnya telah menghadkan ilmu terhadap benda-benda yang wujud sahaja sedangkan ketidakwujudan juga merupakan salah satu objek pengetahuan yang mungkin. Ini kerana objek yang tidak wujud juga diketahui dan dapat difahami walaupun pada hakikatnya ia tidak wujud. Hal ini

³ Menurut Kamus Dewan, perkataan “objek” mempunyai tiga pengertian; 1) sesuatu yang dapat disentuh atau dilihat, benda, barang; 2) perkara yang menjadi tajuk atau pokok pembicaraan (tulisan, lukisan, dll); 3) matlamat, sasaran, tujuan. Dalam kajian ini, maksud “objek” bagi istilah *al-ma‘lūm* – “mengetahui objek yang diketahui” adalah merujuk kepada maksud kedua definisi Kamus Dewan iaitu perkara atau keadaan yang menjadi tajuk atau pokok pembicaraan. Noresah Bt Baharom et al. (ed.), *Kamus Dewan Edisi Keempat* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005), 1092.

⁴ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 43.

⁵ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 43.

berbeza dengan *al-shay'* yang membataskan objek terhadap perkara-perkara yang wujud sahaja.

Di dalam *al-Tamhīd* mahupun *al-Inṣāf*, al-Bāqillānī tidak menyatakan tentang siapa atau golongan manakah dimaksudkan olehnya yang menggunakan takrifan ini untuk definisi ilmu "*ma'rifah al-shay'*". Namun tokoh al-Ashā'irah yang terkemudian iaitu al-Baghdādī dan al-Juwaynī menyatakan ungkapan *al-shay'* telah digunakan oleh beberapa orang pendokong Muktazilah untuk merujuk kepada definisi ilmu.⁶ Dalam hal ini, al-Juwaynī menyatakan definisi yang dikemukakan oleh Muktazilah tidak dapat diterima kerana *al-shay'* tidak merangkumi dan meliputi perkara-perkara yang *al-ma'dūm* (ketidakwujudan) dalam definisi tersebut.⁷ Sebagai contoh, ilmu mengenai sifat-sifat yang mustahil bagi Allah S.W.T dan seumpamanya merupakan antara contoh *al-ma'dūm* yang dimaksudkan. Oleh yang demikian, dapat difahami bahawa definisi ilmu yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī sebenarnya adalah lebih menyeluruh di samping tindak balas beliau terhadap golongan Muktazilah yang menghadkan pengetahuan terhadap *al-shay'* sahaja.

Walaupun takrif ilmu yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī agak ringkas dan hanya bersifat deskriptif, namun ia sebenarnya satu takrifan asas dalam menolak hujah takrifan yang dikemukakan oleh Muktazilah yang bersifat tidak menyeluruh dengan menghadkan *al-shay'* terhadap perkara-perkara yang wujud sahaja sedangkan *al-ma'dūm* (ketidakwujudan) juga merupakan benda yang

⁶ Abū Manṣūr 'Abd al-Qāhir bin Ṭāhir al-Tamīmī al-Baghdādī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn* ([al-Qāhirah]: Dār al-Zāhid al-Qudsi, (t.t), 5; Al-Imām Ḥaramayn al-Juwaynī, *Kitāb al-Irshād Ilā Qawāti' al-Adillah fī Uṣūl al-'Itiqād*, taḥqīq Muḥammad Yūsuf Mūsa (Dr) dan 'Alī 'Abd al-Mun'im 'Abd al-Ḥamīd, (Misr: Maktabar al-Khānījī, 1950), 13.

⁷ al-Juwaynī, *Kitāb al-Irshād*, 13.

diketahui dan dapat dicapai melalui persepsi pemikiran manusia. Selain itu, elemen *al-ma'lūm* juga dapat meliputi ilmu-ilmu Allah S.W.T dan ilmu manusia walaupun pada hakikatnya ilmu Allah S.W.T berbeza dengan ilmu manusia.

Takrifan yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī juga mempunyai elemen yakin terhadap dua kata kunci utama yang dikemukakan iaitu *al-ma'rifah* dan *al-ma'lūm*. Yakin yang dimaksudkan di sini ialah merujuk kepada istilah *al-ma'rifah* yang berasal dari perkataan *'ayn-ra-fa* yang bermaksud kenal/mengenal. Proses untuk mengenali sesuatu adalah kognisi⁸ yang memerlukan usaha untuk mentafsir, memahami, membezakan dan mempelajari sesuatu berdasarkan kepada dalil-dalil yang meyakinkan dengan mengenyakan unsur-unsur *shakk*, *ẓann* dan *wahm*. Keadaan ini memerlukan penglibatan langsung persepsi akal dalam usaha mengenal perkara-perkara yang dimaksudkan. Elemen yakin juga merujuk kepada terma "*al-ma'lūm*" sama ada sesuatu yang diketahui itu wujud atau tidak wujud. Sesuatu yang wujud atau tidak wujud sememangnya perlu dibuktikan dengan pendalilan atau pemikiran yang mendalam bagi mengesahkan tentang keberadaannya.

Jelas di sini bahawa definisi ilmu yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī berdasarkan dua keadaan utama. Pertamanya ialah definisi tersebut dikemukakan berdasarkan lingkungan wacana ilmiah pada waktu tersebut di mana al-Bāqillānī berhadapan dengan golongan bertentangan dengan akidah al-Ashā'irah. Keduanya satu definisi yang menyeluruh diperlukan bagi menggambarkan tentang sesuatu objek atau keadaan. Keadaan tersebut tidak semestinya maklumat-maklumat yang

⁸ Kognisi bermaksud "proses mental utk mentafsir, mempelajari, dan memahami sesuatu", ia juga merupakan "pengamatan yang berlaku dalam otak manusia". Noresah Bt Baharom et al. (ed.), *Kamus Dewan Edisi Keempat*, 803.

wujud sahaja tetapi maklumat yang tidak wujud juga dapat diketahui dan difahami.

3.2.2 *‘Ilm dan Ma‘rifah*

Dalam perbahasan epistemologi, al-Bāqillānī tidak membezakan antara *‘ilm* dan *ma‘rifah*. Al-Bāqillānī menyebut secara ringkas “*fakull ‘ilm ma‘rifah wakull ma‘rifah ilm*” (setiap ilmu adalah makrifah dan setiap makrifah adalah ilmu).⁹ Kenyataan al-Bāqillānī ini menggambarkan *‘ilm* dan *ma‘rifah* adalah sama dari segi hierarkinya. Beliau tidak memisahkan kedudukan *‘ilm* dan *ma‘rifah* sebagai suatu keadaan yang berbeza-beza dalam usaha untuk mengenal objek.

Ini berbeza dengan pandangan dalam tasawuf bahawa kedudukan *ma‘rifah* adalah lebih khusus daripada *‘ilm*.¹⁰ *Ma‘rifah* dalam perbahasan tasawuf menekankan konsep hati dan jiwa yang bersih (*tazkiyyah al-nafs*) sebagai jalan utama untuk mencapai *ma‘rifah Allāh*. Pendekatan *ma‘rifah* ini bergantung kepada tiga bahagian utama jiwa berdasarkan apa yang disebut dalam al-Qur‘an iaitu *al-nafs al-muṭma‘innah*, *al-nafs al-lawwāmah* dan *al-nafs al-ammārah*.¹¹

Namun jika diteliti kembali, antara sebab al-Bāqillānī tidak membezakan kedudukan *‘ilm* dan *ma‘rifah* adalah berkaitan dengan fokus perbahasan epistemologi beliau tertumpu membincangkan ilmu *muhdath* (yang merujuk kepada ilmu makhluk) berbanding ilmu *qadīm* (yang merujuk kepada sifat-sifat Allah S.W.T dan *dhātNya*).

⁹ al-Bāqillānī, *al-Insaf*, 13.

¹⁰ Rafīq al-‘Ajam (Dr), *Mawsū‘ah Muṣṭalahāt al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Bayrūt: Maktabah Lubnān Nāshirūn, 1999), 907.

¹¹ Al-Imām al-Ghazālī, “al-Risālah al-Ladunniyah”, *Majmū‘ah Rasā’il al-Imām al-Ghazālī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986M./1406H.), 3:91-92; al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (al-Qāhirah: Mu’assasah al-Halabī Wa al-Shurākah Li al-Nasr Wa al-Tawzi’, 1967M./1387H.), 3:5-7.

Keadaan ini juga berdasarkan kepentingan teologi yang wujud pada waktu tersebut berbanding kepentingan tasawuf di mana al-Bāqillānī berhadapan dengan golongan penentang-penentang akidah berbanding penentang tasawuf. Perbahasan secara terfokus al-Bāqillānī memberi gambaran bahawa dalam asas epistemologi kalam, sama ada seseorang itu mempunyai *‘ilm* mahupun *ma‘rifah*, ia sudah memadai untuk memahami sesuatu objek yang digambarkan melalui ilmu *muhdath* (baharu).

Oleh yang demikian, dalam perbahasan al-Bāqillānī terhadap istilah *‘ilm* dan *ma‘rifah*, beliau tidak menjadikan topik ini sebagai salah satu perbincangan utama dalam perbahasan epistemologi beliau. Namun istilah *ma‘rifah* yang digunakan oleh beliau dalam takrif ilmu adalah bagi menggambarkan tentang kognisi atau suatu proses pemikiran manusia bagi mentafsir, mempelajari, dan memahami sesuatu perkara.

3.2.3 Jenis-Jenis Ilmu

Pembahagian ilmu menurut al-Bāqillānī boleh dibahagikan kepada dua kategori utama iaitu; Pertamanya ialah ilmu *qadīm* (kekal) yang merujuk kepada Ilmu Allah S.W.T yang menyentuh tentang sifat-sifat Allah S.W.T dan *dhāt*Nya. Al-Bāqillānī tidak menghuraikan secara panjang tentang ilmu yang pertama ini memandangkan ia bukan tujuan utama perbincangan beliau pada bahagian ini. Perbincangan ilmu jenis yang pertama dibahas dan disentuh dalam bahagian sifat *ma‘ānī* Allah S.W.T. Keduanya ialah ilmu *muhdath* (baharu) yang merujuk kepada ilmu makhluk. Ia dimiliki oleh seluruh ciptaan Allah S.W.T yang terdiri

dari kalangan manusia, malaikat, jin dan haiwan. Al-Bāqillānī selanjutnya membahagikan pula ilmu *muhdath* (baharu) ini kepada dua jenis iaitu:¹²

3.2.3.1 Ilmu *al-Darūrī*

Ilmu *darūrī* juga dikenali sebagai ilmu *badihi* (aksiom).¹³ Walaupun dari segi istilahnya ilmu *darūrī* dan ilmu *badihī* mempunyai perbezaan,¹⁴ namun kedua-dua ilmu ini mempunyai asas yang sama iaitu ilmu yang tidak ada padanya keraguan serta tidak memerlukan penelitian akal untuk mengetahuinya.¹⁵ Dalam hal ini, al-Bāqillānī menyebut ilmu *darūrī* sebagai “ilmu yang melazimi setiap individu makhluk yang secara lazimnya tidak terkeluar dan tidak terpisah daripadanya serta tidak wujud padanya *shakk* dan keraguan terhadap perkara-perkara yang diketahuinya”.¹⁶

Antara perkara-perkara yang melazimi terhadap individu berdasarkan keperluan asasi dalam diri makhluk adalah seperti kegembiraan, kesedihan, kesusahan, dan sebagainya. Keadaan ini berlaku dalam jiwa secara “semulajadi” di mana wujudnya elemen-elemen mudah yang diciptakan dalam diri serta jiwa terhadap sesuatu situasi yang berkaitan diri masing-masing. Keadaan yang berlaku ini dianggap sebagai deria yang keenam oleh al-Bāqillānī yang boleh dianggap sebagai “intuisi” dalam jiwa makhluk.

¹² al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 35; al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 14

¹³ Maksud aksiom ialah “pernyataan yang diterima umum (tidak dibuktikan tetapi ternyata daripada pengalaman sebagai suatu kebenaran) dan menjadi asas bagi sesuatu huraian.” Lihat Noresah Bt Baharom et al. (ed.), *Kamus Dewan Edisi Keempat*, 27.

¹⁴ Terdapat perbezaan istilah penggunaan antara *darūrī* dan *badihī* yang digunakan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī. Sila lihat “Rajah 3: Perbezaan Penggunaan Istilah Bagi Pecahan Ilmu *al-Darūrī* antara al-Bāqillānī dan al-Baghdādī” pada halaman 132.

¹⁵ Tsuroya Kiswati, *Al-Juwayni: Peletak Dasar Teologi Rasional Dalam Islam* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2002), 42-43.

¹⁶ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 35; al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 14.

Ilmu *ḍarūrī* juga mempunyai hubungan yang erat dengan pancaindera yang lima iaitu deria penglihatan, deria pendengaran, deria rasa, deria bau dan deria sentuhan. Deria-deria ini merupakan alat untuk memahami perkara-perkara mudah yang melazimi setiap makhluk sama ada manusia ataupun haiwan.¹⁷

Dalam pada itu, al-Bāqillānī juga menyebut ilmu *ḍarūrī* sebagai ilmu *iḍṭirār* (paksaan)¹⁸ kerana menurut beliau dari segi bahasa, istilah *al-ḥaml* (tanggungan), *al-ikrāh* (paksaan) dan *al-iljā'* (perlindungan) merupakan lafaz yang membawa satu makna iaitu “keadaan memaksa”. Ia juga satu keadaan yang memaksa orang alim “tahu” tentang sesuatu kewujudan. Al-Bāqillānī menyebut keadaan ini sebagai *al-ḍarūrah* yang membawa bermaksud “hajat”. Sebagai contoh “si fulan terpaksa meminta dari orang lain” menunjukkan “si fulan berhajat kepada pertolongan orang lain”.¹⁹

Berdasarkan pandangan al-Bāqillānī ini, dapat difahami bahawa ilmu *ḍarūrī* adalah ilmu yang berlaku secara mudah dalam diri seseorang yang tidak memerlukan penelitian yang mendalam untuk mengetahuinya. Ia adalah ilmu yang terdapat pada sekalian makhluk sama ada manusia ataupun haiwan yang mampu dicapai dengan menggunakan perantaraan pancaindera terhadap sesuatu perkara.

3.2.3.2 Ilmu *al-Nazarī*

Ilmu *al-naẓarī* adalah ilmu yang dihasilkan melalui pendalilan atau pemerhatian yang mendalam serta berhajat kepada berfikir (*al-fikr*) terhadap perkara-perkara

¹⁷ al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 14.

¹⁸ al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 14.

¹⁹ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 35.

yang dilihat padanya. Ilmu ini memerlukan kekuatan berfikir dan pemerhatian yang meliputi objek yang diketahui sebagaimana yang digambarkan.²⁰ Ilmu *al-naẓarī* mempunyai hubungan yang rapat dengan ilmu *al-ḍarūrī* kerana menurut al-Bāqillānī, ilmu *al-ḍarūrī* merupakan asas kepada ilmu *al-naẓarī* berdasarkan saluran yang digunakan untuk menghubungkan kepada ilmu *al-naẓarī* yang berasaskan pancaindera.²¹ Ilmu *al-naẓarī* juga dikenali ilmu *al-kasbī*²² yang berbentuk teoritikal²³ di mana seseorang berusaha untuk mendapatkannya.

Maklumat-maklumat yang diperloleh melalui ilmu *al-naẓarī* agak berbeza dengan ilmu *al-ḍarūrī* dari segi *thābit* dan kesahihannya kerana ilmu *al-naẓarī* terdedah kepada pemikiran yang salah dan terkeliru dalam membuat kesimpulan berdasarkan analisis yang dilakukan. Ia juga boleh diragui dan terdedah kepada kesalahan serta kesilapan ketika membuat kesimpulan. Namun begitu sekiranya berlaku ketelitian dalam menilai melalui hujah-hujah yang betul, ia mampu menghasilkan maklumat dan kesimpulan yang benar.

Ilmu *al-naẓarī* juga dapat membezakan antara manusia dengan haiwan kerana ilmu *al-naẓarī* memerlukan kemampuan akal untuk mentafsir, membuat kesimpulan, penelitian, analisis dan kemampuan untuk menyusun maklumat

²⁰ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 36; al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 14.

²¹ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 36.

²² al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 36.

²³ Ilmu teoritikal wujud dalam pemikiran manusia terhadap sesuatu pengetahuan yang tidak pasti dan kabur terhadap sesuatu fenomena. Bagi memastikan sesuatu teori itu benar atau salah, kaedah penyelidikan berbentuk kuantitatif mahupun kualitatif dilakukan menentukan keabsahan andaian yang dibuat oleh teori. Teori dan penyelidikan mempunyai hubungan yang rapat antara satu sama lain. Ini bermaksud penyelidikan melengkapkan teori dan teori memandu penyelidikan. Lihat Nik Azis Nik Pa, "Penggunaan Teori dan Kerangka Teori dalam Penyelidikan Pendidikan Matematik" *Jurnal Masalah Pendidikan* no. 1, bil. 26, (2003), 31-32. Dalam ilmu pengurusan perspektif barat, sesuatu yang dianggap teori mesti diukur dengan kaedah empirikal supaya dianggap sebagai "teori yang bagus" walaupun belum dibuktikan kebenaran tersebut. John G. Wacker, "A Definition of Theory: Research Guidelines For Different Theory-Building Research Methods In Operations Management", *Journal of Operations Management* 16 (1998), 361-385.

terhadap perkara-perkara yang diperolehi oleh pancaindera. Sedangkan makhluk seperti haiwan tidak mempunyai daya kemampuan tersebut. Penglibatan akal dalam memperolehi ilmu *al-naẓarī* pula adalah berbeza dengan penglibatan akal dalam ilmu *al-ḍarūrī* kerana dalam ilmu *al-naẓarī* akal perlu digunakan secara lebih serius, sistematik dan lebih terfokus dalam menghasilkan kesimpulan terhadap apa yang difikirkan.²⁴

Sebagai kesimpulannya, keupayaan ilmu *al-naẓarī* memerlukan kekuatan asas pemikiran yang tersendiri dalam meneliti dan menghasilkan sesuatu kesimpulan dan natijah. Kedudukan inilah yang membezakan antara manusia dan haiwan kerana ilmu *al-naẓarī* memerlukan penglibatan akal yang baik, serius dan sistematik berdasarkan metodologi yang ditetapkan.

3.2.4 Sumber-Sumber Ilmu

Sumber-sumber ilmu tidak dijelaskan dengan terperinci dan khusus oleh al-Bāqillānī sebagaimana kebiasaan yang dilakukan oleh kebanyakan tokoh dalam membicarakan tentang sumber-sumber epistemologi. Namun, kebanyakan perbincangan tentang saluran-saluran ini dapat diteliti melalui perbincangan beliau terhadap ilmu *al-ḍarūrī* dan *al-naẓarī*. Oleh yang demikian, berdasarkan perbincangan tentang peruntukan tersebut, terdapat tiga sumber utama ilmu berdasarkan pandangan al-Bāqillānī iaitu i) Pancaindera; ii) akal; dan iii) *al-khabar*.

²⁴ Ibrahim Abu Bakar, "Juwayni dan Hakikat Ilmu", 59.

3.2.4.1 Pancaindera

Pancaindera merupakan saluran yang bersifat realiti dan empirikal.²⁵ Ia merupakan deria luaran yang menghasilkan maklumat tentang alam sekeliling manusia. Sumber-sumber ini adalah data yang bersifat empirikal yang diperolehi daripada lima fakulti utama yang melibatkan organ-organ manusia dan haiwan. Setiap fungsi deria adalah dari anggota yang berbeza iaitu deria penglihatan adalah dari anggota mata, deria pendengaran dari telinga, deria rasa dari lidah, deria sentuh dari kulit dan deria menghidu dari hidung.²⁶

Kesemua anggota ini merupakan sumber utama bagi ilmu yang bersifat *al-darūrī* berdasarkan peranan yang dimainkan oleh deria masing-masing. Sebagai contoh deria penglihatan boleh mengetahui perkara-perkara yang berkaitan dengan sesuatu keadaan di alam ini dan menerangkan sifat bagi sesuatu perkara yang melibatkan warna, rupa bentuk dan jisim-jisim.²⁷ Dalam keadaan selanjutnya deria penglihatan yang menanggapi sifat warna dapat pula membezakan (*tamyīz*) keadaan warna tersebut sama ada ianya putih, hitam, hijau, merah dan sebagainya. Begitu juga anggota deria lain seperti pendengaran yang dapat menerangkan keadaan sifat bagi apa yang dicerapinya sama ada keadaan tersebut bising ataupun sunyi.

²⁵ Dalam fahaman Barat, terdapat aliran yang menjadikan pengalaman inderawi sebagai saluran mutlak dalam mencapai pengetahuan. Ia digelar sebagai “Empirisisme” yang menganggap bahawa ilmu pengetahuan manusia diperolehi melalui tanggapan pancaindera yang berdasarkan pengalaman dan juga aktiviti empirikal. Ilmu juga diberi kewajaran atau justifikasi dengan merujuk kepada bukti dari pengalaman deria. Oleh itu, pengalaman dari deria memainkan peranan yang penting di dalam fahaman empirisisme. Antara tokoh yang terkenal dalam aliran ini ialah John Locke (1632-1704 M). Sila lihat “Empericism”, *The New Encyclopedia Britannica*, j. 18, edisi. 15 (USA: Encyclopaedia Britannica, Inc, 1998), 472-480.

²⁶ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 36.

²⁷ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 36.

Dalam hal ini, al-Bāqillānī menjelaskan bahawa sifat atau keadaan pancaindera hanya terhad dan khusus dalam keadaan tertentu berdasarkan fungsi masing-masing.²⁸ Fungsi dan sifat deria boleh hilang atau berkurangnya fungsi kemampuan sekiranya sesuatu anggota pancaindera rosak ataupun sakit. Keadaan ini boleh diumpamakan seperti seorang buta yang tidak dapat menerangkan keadaan yang melibatkan elemen warna, rupa bentuk dan jisim disebabkan penglihatannya sudah rosak dan tidak berfungsi. Begitulah juga keadaan yang berlaku kepada anggota deria lain seperti deria pendengaran, rasa, sentuh dan bau yang sekiranya mengalami kerosakan, maka ia tidak dapat menjalankan tugasannya sebaik mungkin.

Walaupun begitu, al-Bāqillānī mengakui ilmu yang diperolehi oleh pancaindera adalah ilmu yang *thābit* dan benar yang tidak diragui tentang kebenarannya.²⁹ Hal ini dikaitkan dengan ilmu yang bersifat empirikal di mana hasil dan bukti-bukti yang ditemui melalui sumber inderawi dapat mengesahkan tentang *kethābitan* dan kebenaran tersebut. Kenyataan al-Baqillani tersebut boleh dikaitkan dalam contoh berdasarkan pembuktian dan prosedur terhadap pendakwaan jenayah Syariah Islam, keperluan kepada saksi yang melihat dan mendengar merupakan asas utama bagi membuktikan kesalahan-kesalahan jenayah tersebut.³⁰ Bahkan juga dalam kajian sains sosial masa kini, bukti-bukti empirikal yang berasaskan pancaindera yang tersusun dan bersistematik dianggap benar dan tepat mengikut formula dan kaedah-kaedah yang ditentukan.

²⁸ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 36.

²⁹ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 36.

³⁰ Lihat perbincangan lanjut mengenai prosedur pendakwaan jenayah syariah dalam Ahmad 'Azam Mohd Shariff, "Prosedur Pendakwaan Jenayah Syariah: Analisis ke atas Peruntukan Undang-undang di bawah Akta Prosedur Jenayah Syariah (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1997 dan Akta Keterangan Mahkamah Syariah (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1997", *Jurnal Undang-undang dan Masyarakat*, bil. 15 (2011), 1-18.

Penggunaan kaedah yang tepat juga dapat menghasilkan jawapan yang benar dan kukuh. Umpamanya kajian yang menggunakan kaedah kuantitatif ataupun kualitatif dalam mendapatkan data, memerlukan sumber berbentuk empirikal daripada pengumpulan maklumat hasil melalui kaedah eksperimen, kaedah soal selidik, temu ramah, pemerhatian dan pelbagai kaedah lain.³¹

Oleh yang demikian, berdasarkan pandangan yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī, penggunaan pancaindera yang benar dan tepat dapat menghasilkan kesimpulan yang meyakinkan terhadap perkara-perkara yang bersifat fizikal. Ia juga adalah sumber asas bagi makhluk dalam mencerapi objek-objek tertentu yang berada di alam sekeliling yang saling berhubungan antara satu sama lain.

3.2.4.2 Akal

Perbahasan akal sebagai sumber ilmu tidak disebut secara jelas atau disusun dalam satu peruntukan khas oleh al-Baqillani sama ada dalam *al-Tamhīd* dan *al-Inṣāf*. Namun berdasarkan pemerhatian penulis, perbahasan beliau mengenai akal dapat dilihat melalui perbincangan beliau terhadap ilmu *al-darūrī*, ilmu *al-naẓarī* dan *istidlāl*.³² Melalui perbahasan tersebut, penulis mendapati bahawa akal menurut al-Baqillani terbahagi kepada dua kategori iaitu 1) akal yang dapat

³¹ Hasrina Mustafa, "Kaedah Eksperimen Dalam Penyelidikan Komunikasi di Malaysia: Mengapa Terus Terpinggir?", *Jurnal Pengajian Media Malaysia*, jil. 12, no. 1 (2010), 77-90.

³² Dari segi bahasa, *istidlāl* berasal dari kata *istadalla* yang bermaksud mencari petunjuk, memperolehi dalil dan membuat kesimpulan. Ia juga boleh dimaksudkan sebagai menentukan dalil dalam menetapkan sebarang keputusan berdasarkan apa yang ditunjukkan. Lihat 'Alī ibn Muḥammad, al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī, *al-Ta'rifāt* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 18. Pendalilan banyak digunakan dalam perbahasan ilmu mantik dan ilmu usul al-Fiqh yang menggunakan kaedah qiyas dalam mencari kesimpulan atau sebab. Lihat Mohd Fauzi Hamat, "Metod Pendalilan *al-Burhān* Dalam Pemikiran Logik dan Kepentingannya Dalam Pembangunan Ummah Berfikiran Kritis", ed. Mohd Fauzi Hamat et al, *Pemikiran Islam dan Cabaran Semasa* (Kuala Lumpur: Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, APIUM, 2004) 51-68; Alias Azhar, "Usul Fiqh sebagai Metod Penyelidikan Syariah", *Journal of Ethics, Legal and Governance*, bil. 4, (2008), 53-68.

memahami sesuatu secara mudah tanpa perlu usaha untuk memikirkannya; 2) akal yang memerlukan pertimbangan intelek yang perlu diusahakan.

i) Akal Kategori Pertama

Akal pada kategori pertama merupakan satu bentuk penerimaan dan pemikiran secara mudah yang berlaku bagi seseorang melibatkan peranan hati dan jiwa terhadap sesuatu perasaan istimewa dalam diri seseorang yang dikaitkan dengan intuisi.³³ Dalam keadaan ini, tahap penerimaan ilmu pada kategori pertama berlaku secara tiba-tiba, spontan atau secara langsung dalam diri atau jiwa seseorang yang tidak perlu dan tidak berhajat kepada fikiran.³⁴

Al-Bāqillānī mengklasifikasikan akal ini dengan sumber intuisi sebagai satu bentuk saluran keenam bagi pancaindera yang melibatkan peranan hati dan jiwa terhadap sesuatu perasaan istimewa dalam diri seseorang.³⁵ Klasifikasi al-Bāqillānī terhadap intuisi sebagai indera keenam adalah disebabkan intuisi merupakan elemen dalaman (*internal*) yang mempunyai keupayaan menerima maklumat yang hampir sama dengan pancaindera yang kelima. Apa yang membezakan keduanya adalah dari segi alat cerapan tersebut di mana intuisi wujud dalam diri seseorang yang bukan dari anggota fizikal, tetapi ia lebih kepada

³³ Intuisi merupakan satu pengalaman unik dalam diri seseorang yang mampu menyalurkan pengetahuan yang lebih tinggi berbanding perspepsi akal dan inderawi. Intuisi juga dikaitkan dengan ilham dan inspirasi yang bersifat ghaib dan subjektif bagi setiap makhluk. Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena To The Metaphysics of Islam: An Exposition of The Fundamental Elements of The Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), 120; Abdul Rahman Haji Abdullah, *Wacana Falsafah Ilmu: Analisis Konsep-Konsep Asas dan Falsafah Negara* (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd. 2005), 60.

³⁴ Mohd Zaidi bin Ismail, *Aqal dalam Islam: Satu Tinjauan Epistemologi* (Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2016), 32

³⁵ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 37.

perasaan jiwa dan gerak hati yang mempunyai elemen imaginasi dan khayalan yang bersumberkan akal.³⁶

Dalam pada itu, al-Bāqillānī mengaitkan bahawa intuisi juga terdiri daripada setiap perkara-perkara yang bertepatan dengan adat kebiasaan (yang merujuk kepada hukum adat bukannya adat dalam sesuatu masyarakat) yang boleh difahami melalui capaian akal.³⁷ Keadaan ini adalah di mana dari segi adatnya ia tidak berlawanan dengan akal bahkan saling mempunyai hubungan yang rapat antara satu sama lain. Al-Bāqillānī mengumpamakan keadaan di mana sesuatu buah dapat diketahui melalui pohonnya dan nombor dua lebih besar dari nombor satu ($2 > 1$).³⁸ Jelas apa yang dimaksudkan oleh al-Bāqillānī bahawa akal pada tahap ini mempunyai daya kebolehan dan kemampuan untuk memahami, mengetahui serta merasai sesuatu perkara tanpa melalui proses berfikir atau membuat pertimbangan secara sedar. Ia adalah gerak hati yang melibatkan perasaan dan dorongan berdasarkan sesuatu yang mudah untuk difahami.

ii) Akal Kategori Kedua

Sementara itu, akal pada tahap kedua menurut al-Bāqillānī memerlukan pertimbangan intelek yang perlu diusahakan. Perbahasan beliau terhadap akal ini dikemukakan melalui konsep ilmu *al-naẓar* dan *al-istidlāl*. Kedua-dua istilah ini mempunyai hubungan yang rapat disebabkan keperluan kepada akal dalam usaha

³⁶ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *A Documentary of the Hujjat al-Siddiq al-Din al-Raniri* (Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan, 1986) 31.

³⁷ al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 14-15.

³⁸ al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 14-15.

untuk berfikir dan pemerhatian yang mendalam bagi mencapai sesuatu kesimpulan sebagaimana yang digambarkan.³⁹

Dalam hal ini, tumpuan al-Baqillani terhadap akal secara khusus melibatkan peranan *istidlāl* yang merupakan satu bentuk hujah dan pendalilan yang menggunakan pertimbangan intelek (*'aql*) dalam membuat sebarang keputusan.⁴⁰ Bagi al-Baqillani, *istidlāl* terbahagi kepada beberapa jenis, namun yang jelasnya ia tertumpu kepada dua bahagian utama iaitu, pertamanya pertimbangan sesuatu berdasarkan logik akal; dan yang kedua iaitu pertimbangan sesuatu berdasarkan *'illah* (hukum sebab musabbab). Berdasarkan pembahagian ini, akal merupakan sumber utama bagi *istidlāl* kerana akal mempunyai keupayaan untuk taakul (*istidlāl*), membuat penelitian (*aẓar*), berfikir (*fīkr*) dan bersifat renungan (*ta'ammul*) yang boleh digunakan untuk mencapai ilmu yang bersifat realiti.⁴¹

Dalam hal ini juga, al-Bāqillānī menerima hukum akliyyah sebagai sumber ilmu yang bersifat *al-darūrī* terhadap perkara-perkara mudah di mana akal boleh membuat keputusan segera. Akal menerima kenyataan bahawa mustahil berhimpunnya dua kenyataan yang bertentangan. Keadaan ini menyebabkan terbatalnya dalil sekiranya akal telah menetapkan salah satu daripada dalil tersebut. Sebagai contoh sekiranya pendalilan menunjukkan sesuatu yang baharu, maka terbatal pendalilan yang berlawanan dengan baharu iaitu *qadīm* atau sebaliknya.⁴²

³⁹ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 36; al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 14.

⁴⁰ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 38.

⁴¹ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 36.

⁴² al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 38.

Sekiranya pendalilan berdasarkan pertimbangan ‘*illah* pula, akal bersifat wajib menghukum dan mensifatkan bagi sesuatu berdasarkan apa yang dilihat dengan sebab musabbab (*yajib al-ḥukm wa al-waṣf li al-shay’ fī al-shāhid li ‘illah*).⁴³ Dalam hal ini, walaupun objek tersebut belum dilihat atau dipandang, namun akal sudah mempunyai kemampuan membuat keputusan berdasarkan sebab yang telah berlaku. Al-Bāqillānī membawa contoh tentang seseorang yang mengetahui sesuatu jisim kerana ia tersusun dan mempunyai bentuk. Begitu juga seseorang yang mengetahui orang yang berilmu kerana ia bersifat alim dan mempunyai ilmu.⁴⁴ Dalam hal ini, hubungan antara sifat dan objek mestilah selari bagi menentukan kesahihan sebab tersebut. Sifat “tersusun” bersesuaian dengan objek “jisim” dan sifat “berilmu” digunakan untuk “orang yang alim”. Hubungan sifat dan objek ini dapat mengesahkan tentang ‘*illah* tersebut.

Begitu juga hubungan ‘*illah* boleh dikaitkan berdasarkan keterangan ahli bahasa tentang kejadian seperti api dan insan. Tidak dinamakan api sekiranya tidak panas atau tidak membakar. Tidak dinamakan manusia sekiranya tidak ada rupa bentuk insan atau tidak menjalani proses kehidupan sebagai manusia. Oleh yang demikian, akal boleh membuat kesimpulan dan keputusan berdasarkan sesuatu yang logik dan hubungan sebab-akibat walaupun perkara tersebut tidak diketahui melalui pancaindera.

Selanjutnya al-Bāqillānī menyebut terdapat tiga kaedah yang membawa kepada *istidlāl* iaitu akal, *syar’ī* dan *lughawī*.⁴⁵ Kaedah akal dikaitkan dengan hukum yang bersifat wajib, mustahil dan harus. Sementara *syar’ī* berkaitan

⁴³ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 38.

⁴⁴ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 38.

⁴⁵ al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 15.

berkaitan dengan hukum wajib, harus, sunat, makruh dan haram. Manakala kaedah *lughawī* berkaitan hukum adat yang dikaitkan dengan *illah* (sebab-musabbab).

Dalam pada itu, al-Bāqillānī menjelaskan bahawa *istidlāl* mempunyai hubungan yang rapat dengan dalil di mana dalil merupakan panduan terhadap pengetahuan berdasarkan apa yang tidak boleh dilihat oleh pancaindera dan apa yang tidak diketahui melalui *al-‘ilm al-ḍarūrī*.⁴⁶ Dalil yang benar akan membawa kepada *istidlāl* yang sahih, begitulah sebaliknya dalil yang salah membawa kepada *istidlāl* yang tidak betul. Dalil menurut al-Bāqillānī lagi ialah apa yang difahami melalui tanda-tanda dan muncul melalui pergerakan atau isyarat yang boleh mencapai pengetahuan berdasarkan apa yang tidak boleh dicapai melalui *al-‘ilm al-ḍarūrī* dan pancaindera.⁴⁷ Oleh yang demikian, pendekatan *al-naẓar* lebih bersesuaian digunakan bagi mencari dalil berkenaan berdasarkan isyarat atau tanda-tanda dalam membuat keputusan.

Dalam hal ini, dalil yang digunakan terdiri daripada dalil *‘aqlī* dan dalil *naqlī*.⁴⁸ Dalil *‘aqlī* adalah merujuk kepada keterangan berdasarkan bukti dan hujah-hujah logik akal pemikiran manusia. Dalil *‘aqlī* tidak boleh dijadikan sandaran mutlak disebabkan ia terdedah kepada kelemahan akal dalam membuat sesuatu ketetapan mahupun kesimpulan. Antara kelemahan akal dalam persoalan agama adalah terhadap perkara aqidah, prinsip akhlak dan syariah terutamanya dalam memahami persoalan Allah, para rasul, hari akhirat dan perkara-perkara

⁴⁶ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 39.

⁴⁷ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 39.

⁴⁸ al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 15.

yang ghaib.⁴⁹ Namun begitu dalil ‘*aqlī*’ boleh dijadikan sumber dalam memperkuat hujah-hujah wahyu. Sementara dalil *naqlī* bertepatan dengan sumber hukum syarak seperti nas-nas al-Qur’an, hadis Rasulullah S.A.W. dan *ijma’* para ulama’ dan qiyas.

Justeru, akal pada tahap kedua merupakan satu bentuk saluran ilmu yang tercapai atau terhasil melalui usaha “*iktisābī*” yang melibatkan proses dan kegiatan berfikir secara mendalam dan tersusun berdasarkan pembuktian dan penghujahan dalam pemikiran seseorang.

3.2.4.3 *Al-Khabar*

Dari segi etimologi *al-khabar* bermaksud berita,⁵⁰ serta suatu bentuk laporan tentang sesuatu hal atau kejadian.⁵¹ Ia juga satu bentuk kata-kata yang mungkin benar atau mungkin salah⁵² sebagaimana contoh penggunaan dalam bahasa Melayu yang disebut sebagai “khabar angin” (khabar yang belum tentu sah atau tidak).⁵³

Menurut al-Bāqillānī, *al-khabar* adalah satu bentuk maklumat yang disampaikan oleh seseorang atau sekumpulan orang yang boleh diterima sebagai suatu bentuk penerangan walaupun belum ditentukan sama ada khabar tersebut benar ataupun salah.⁵⁴ Ia berbentuk *darūrī* (mudah) tanpa perlu melalui proses

⁴⁹ Al-Sheikh Abdul Halim Mahmud, *Islam dan Akal*, terj. Mohd Fakhruddin Abd Mukti (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995), 9.

⁵⁰ Aḥmad Mukhtār Umar (Prof Dr), *Mu’jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mu’āṣirah* (al-Qahirah: ‘Ālam al-Kutub, 2008), 608.

⁵¹ Noresah Bt Baharom et al. (ed.), *Kamus Dewan Edisi Keempat*, 780.

⁵² al-Jurjānī, *al-Ta’rīfāt*, 84.

⁵³ Noresah Bt Baharom et al. (ed.), *Kamus Dewan Edisi Keempat*, 780.

⁵⁴ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 38.

sintesis yang perlu difikirkan. Sebagai suatu asas penerimaan maklumat bagi seseorang, penetapan sama ada khabar tersebut benar ataupun salah adalah melalui pertimbangan fikiran yang mendalam yang dikaitkan dengan *al-naẓar*. Namun jika ia melibatkan khabar yang berbentuk mutlak, ia melalui pertimbangan wahyu yang *thābit* yang dikaitkan dengan *al-khabar al-ṣādiq*.

Al-Bāqillānī tidak menjelaskan secara mendalam konsep *al-khabar* sebagaimana yang difahami dalam ilmu periwayatan hadith atau falsafah Islam berkaitan *al-khabar al-ṣādiq*. *Al-Khabar* yang dimaksudkan oleh al-Bāqillānī lebih bersifat umum di mana terdapat kebarangkalian khabar tersebut boleh diterima atau tidak. Beberapa contoh *al-khabar* yang dimaksudkan oleh al-Bāqillānī adalah tentang geografi sesebuah negara seperti China, Khurasan, Parsi dan Kerman.⁵⁵ Begitu juga tentang berita sesuatu peristiwa, pemberontakan (*fitan*) kedudukan sesebuah kerajaan atau negara. Termasuk juga pemahaman mengenai *al-khabar* adalah terhadap perkara-perkara yang melibatkan keagamaan seperti kebangkitan Nabi Musa, Nabi Isa dan Nabi Muhammad saw serta seluruh nabi-nabi.⁵⁶

Pada asasnya jenis perkhabaran ini boleh diterima sebagai suatu laporan atau berita walaupun pada hakikatnya seseorang tidak pernah pergi ke suatu tempat atau sebuah negara seperti yang digambarkan. Al-Bāqillānī meletakkan *al-khabar* sebagai ilmu berbentuk *ḍarūrī* bagi menggambarkan bahawa ia adalah gambaran terhadap bentuk penerimaan mudah bagi sesuatu maklumat diperolehi yang boleh diakui terhadap sumber tersebut.

⁵⁵ Kerman adalah sebuah bandar yang terletak di selatan Iran. Di capai pada 22 Februari 2017, <https://en.wikipedia.org/wiki/Kerman>.

⁵⁶ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 37.

Sebagai kesimpulannya, penjelasan al-Bāqillānī mengenai sumber-sumber ilmu memberi gambaran bahawa pancaindera, akal dan *al-khabar* mempunyai peranannya yang tersendiri dalam memperoleh ilmu pengetahuan. Saluran-saluran yang digunakan untuk mencapai ilmu pengetahuan ini boleh mencapai ilmu yang meyakinkan sekiranya berdasarkan kaedah-kaedah yang benar. Wacana perbincangan terhadap sumber ilmu yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī juga tidak terkeluar dari nilai tauhid sekaligus membuka ruang sewajarnya terhadap pengembangan ilmu dalam Islam.

3.2.5 Jenis-Jenis Maklumat

Al-Bāqillānī membahagikan maklumat kepada dua bahagian iaitu *mawjūd* (wujud) dan *ma'dūm* (tidak wujud).⁵⁷ Pembahagian maklumat kepada *mawjūd* dan *ma'dūm* berkait rapat dengan definisi ilmu yang di kemukakannya iaitu “*ma'rifah al-ma'lūm 'alā mā huwa bih*” (mengetahui terhadap perkara yang diketahui sebagaimana ianya).⁵⁸ *Al-Ma'lūm* menurut al-Bāqillānī meliputi benda yang wujud dan juga yang tidak wujud. Sekiranya *al-ma'lūm* ditukar kepada *al-shay'* ia hanya terikat kepada sesuatu yang *mawjūd* sahaja sedangkan *ma'dūm* juga merupakan perkara-perkara yang boleh diketahui secara asas melalui pemikiran manusia. Sebagai contoh, ilmu tentang sifat-sifat mustahil bagi Allah S.W.T atau ilmu yang berlawanan dengan *dhat* Allah S.W.T seperti ketidakwujudan bagi Allah S.W.T merupakan juga suatu maklumat walaupun dari segi hakikatnya perkara tersebut adalah sesuatu yang mustahil berlaku.

⁵⁷ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 40.

⁵⁸ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 34; al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 13.

3.2.5.1 *Mawjūd*

Mawjūd menurut al-Bāqillānī ialah “*al-shay’ al-thābit al-kā’in*” (sesuatu yang wujud dan ada).⁵⁹ Ini kerana, maksud *al-shay’* adalah sesuatu yang wujud sama ada bersifat realiti atau imaginasi. Ia berdasarkan pandangan ahli bahasa yang mengatakan *al-shay’* bermaksud *ithbāt* (menetapkan), manakala *laysa bi al-shay’* bermaksud “*naḥī*” iaitu menafikan sesuatu yang tidak wujud dari segi hakikat.⁶⁰ Sebagai contoh, al-Bāqillānī membawa perumpamaan “aku tidak mengambil dari Zaid sesuatu”, “aku tidak mendengar dari Zaid sesuatu” dan “aku tidak melihat sesuatu” menunjukkan lafaz *naḥī* kepada objek atau kenyataan walaupun lafaz “sesuatu” yang disebut tersebut tidak wujud. Manakala lafaz *ithbāt* pula tertumpu dalam menetapkan sesuatu seperti “aku telah mengambil, mendengar dan melihat sesuatu.”⁶¹ Dalam hal ini, sesuatu yang bersifat *naḥī* adalah merujuk kepada keadaan penolakan dan penafian, manakala sesuatu yang bersifat *ithbāt* tertumpu kepada menetapkan mengesahkan dan membuat pengukuhan.

Berdasarkan kefahaman ini, sesuatu objek yang wujud tidak hanya bersifat *ithbāt* yang bermaksud penetapan atau pengesahan maklumat wujud sahaja tetapi elemen-elemen *mawjūd* terangkum juga aspek *naḥī* yang bersifat penolakan atau penafian terhadap sesuatu perkara pada masa lepas, sekarang mahupun masa akan

⁵⁹ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 40; al-Bāqillānī, *al-Insāf*, 15.

⁶⁰ Kaedah *naḥī* dan *ithbāt* banyak digunakan dalam ilmu tawhid dalam menetapkan aspek keesaan dan kesucian Allah S.W.T, sebagai contoh pada kalimah *lā ilāha illā Allāh* terdapat kalimah *naḥī* dan *ithbāt* yang meliputi akal dan syarak. Perkara yang dinafikan pada kalimah tersebut adalah *lā ilāha* (tuhan selain Allah) yang dapat difahami oleh akal manusia yang bersifat Kulli yang dinafikan. Manakala perkara yang diithbkatkan adalah *illā Allāh* (melainkan Allah) dalam keadaan juz’i iaitu *Dhāt* Allah S.W.T Yang Esa. Lihat perbahasan lanjut dalam Syeikh Daud bin Syeikh Abdullah al-Fatani, *al-Durr al-Thamīn fī ‘Aqāid al-Mukminīn* (Mutiarā Berharga Pada Menyatakan Akidah Orang yang Beriman)”, *tahqīq* Abdul Wahab bin Mohd Saleh (Dr) (Putrajaya: JAKIM, 2003), 243.

⁶¹ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 40; al-Bāqillānī, *al-Insāf*, 15.

datang. Dalam konteks itu, fungsi *naḥī* dan *ithbāt* dapat juga digunakan secara serentak terhadap maklumat yang wujud. Sebagai contoh di dalam al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang menerangkan kaedah *naḥī* dan *ithbāt* bagi menunjukkan maklumat tentang kekuasaan dan kesucian Allah. Dalam Surah al-Shūrā ayat 11 Allah S.W.T berfirman:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.

Terjemahan: Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia, dan Dia yang Maha Mendengar dan Melihat.

Dan pada surah al-Anbiyā' ayat 22 Allah berfirman:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا.

Terjemahan: Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan lain selain dari Allah, nescaya rosaklah pentadbiran kedua-duanya.

Pada Surah al-Shūrā ayat 11, lafaz *naḥī* dan *ithbāt* digunakan secara serentak bagi menunjukkan kesucian Allah. Kalimah "*laysa kamithlihi shay*" adalah dalam konteks *naḥī* dan "*wa huwa al-samī' al-baṣīr*" menunjukkan konteks *ithbāt*. Sementara pada Surah al-Anbiyā' ayat 22 pula lafaz "*law kā na fī himā ālihatun illā Allāh*" berbentuk *naḥī*, lafaz *la fasadata* adalah konteks *ithbāt* bagi menunjukkan tentang kekuasaan Allah S.W.T.

Selanjutnya al-Bāqillānī membahagikan perkara-perkara yang wujud (*mawjūdāt*) kepada dua kategori iaitu a) wujud yang *qadīm*; b) wujud yang *hadīth*.⁶² Wujud yang *qadīm* (kekal) adalah merujuk kepada kewujudan Allah S.W.T yang tidak ada permulaan dan pengakhiran. Manakala kewujudan yang

⁶² al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 41.

hadīth (baharu) merujuk kepada kewujudan makhluk yang mempunyai permulaan dan pengakhiran. Dalam hal ini kewujudan makhluk adalah bersifat sementara dari sesuatu yang daripada tiada kepada ada.

Jelas di sini bahawa maklumat yang bersifat *mawjūd* terangkum juga sesuatu yang dapat difikirkan walaupun tidak dapat dicerap oleh pancaindera. Kewujudan sesuatu maklumat amat berkait rapat dengan sumber-sumber ilmu yang telah dijelaskan oleh al-Bāqillānī yang terdiri daripada pancaindera, akal, *al-khabar*.

3.2.5.2 *Ma‘dūm*

Menurut al-Bāqillānī, *ma‘dūm* adalah sesuatu yang tidak wujud (*al-muntafin laysa bi shay’*).⁶³ Dalam konteks ini, sesuatu yang tidak wujud bermaksud sesuatu yang tidak dapat dicapai oleh inderawi tapi boleh dicapai melalui pemikiran dan imaginasi. Al-Bāqillānī memberi lima gambaran terhadap konsep *ma‘dūm* iaitu;

Pertamanya; *ma‘dūm* yang bersifat kekal selamanya. Ia bermaksud sesuatu benda yang tidak wujud pada alam realiti masih dapat difikir dan digambarkan. Ianya bersifat mustahil pada hukum akal untuk selama-lamanya seperti berhimpunnya dua perkara yang bertentangan (hidup dan mati dalam masa yang sama). Contoh lain yang digambarkan oleh al-Bāqillānī adalah suatu jisim berada di tempat yang berlainan.⁶⁴ Benda-benda yang tidak wujud ini berkait dengan tempat dan masa di mana akal mampu memikirkan dari segi kemustahilan perkara tersebut berlaku walaupun ianya tidak wujud dari segi hakikat.

⁶³ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 40; al-Bāqillānī, *al-Insaf*, 15.

⁶⁴ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 40.

Keduanya; *ma'dūm* yang bersifat tidak wujud selamanya tetapi harus wujud.⁶⁵ Ia dikaitkan dengan *mumkin al-wujūd* di mana Allah harus menciptakannya. Sebagai contoh Allah menciptakan alam seperti bumi ini di tempat yang lain. Walaupun perkara ini nampak sesuatu yang mustahil, tetapi ketidakwujudan itu bersifat "*mumkin*" berdasarkan *qudrat* Allah.

Ketiganya; *ma'dūm* yang tidak wujud pada masa kini tetapi akan wujud pada masa akan datang. Contohnya seperti Hari Kebangkitan, Hari Pembalasan, Padang Mahsyar, balasan buruk, balasan baik dan sebagainya.⁶⁶ Maklumat seperti ini adalah perkhabaran Allah S.W.T melalui wahyu yang dikaitkan dengan *al-khabar al-ṣādiq* yang bersifat yakin.

Keempat; *ma'dūm* yang tidak wujud pada masa sekarang tetapi wujud pada masa-masa yang lepas. Seperti percakapan atau perbualan, gerak geri dan tindak tanduk seseorang pada masa yang lepas.⁶⁷

Kelima; *ma'dūm* yang bersifat mungkin wujud dan mungkin juga tidak wujud. Ia bergantung kepada *qudrah* (kekuasaan) Allah untuk mewujudkan sesuatu atau tidak mahu mewujudkan sesuatu.⁶⁸

Secara jelas, apa yang digambarkan oleh al-Bāqillānī bahawa sesuatu maklumat tidaklah tertumpu kepada objek yang bersifat fizikal sahaja tetapi juga melibatkan perkara-perkara metafizik. Sesuatu yang tidak dapat dicerap melalui pancaindera tidak bermaksud perkara itu tidak diketahui, hanya kerana pancaindera sahaja tidak mampu untuk mencapai hakikat tersebut. Sesuatu yang

⁶⁵ al-Bāqillānī, *al-Tamhid*, 40.

⁶⁶ al-Bāqillānī, *Tamhid*, 40.

⁶⁷ al-Bāqillānī, *Tamhid*, 40.

⁶⁸ al-Bāqillānī, *Tamhid*, 40.

bersifat *mawjūd* atau *ma'dūm* merupakan keadaan dan gambaran yang boleh difikirkan mengikut hukum akal yang bersifat wajib, mustahil dan harus.

Kesimpulan terhadap perbahasan al-Baqillani secara keseluruhannya menunjukkan bahawa konsep ilmu yang dibincangkan oleh beliau berkait rapat dengan penghujahannya dalam menetapkan akidah dan keimanan seseorang muslim. Apa yang lebih penting bagi al-Baqillani adalah beliau meneruskan usaha al-Ash'arī dengan meletakkan kesepaduan ilmu yang bersumberkan ilmu bebentuk fizikal dan metafizikal.

3.3 KONSEP ILMU MENURUT AL-BAGHDĀDĪ

Dalam perkembangan epistemologi kalam selanjutnya, al-Baghdādī turut memberikan perhatian yang jelas terhadap perbahasan epistemologi dalam mukaddimah kitab *Uṣul al-Dīn*. Pengukuhan epistemologi yang ditekankan oleh al-Baghdādī masih relevan berdasarkan kepada keperluan satu konsep ilmu yang menyeluruh dan sistematik lanjutan daripada perbahasan ilmu yang dikemukakan oleh al-Baqillānī. Menerusi karya *Uṣul al-Dīn*, al-Baghdādī membahagikan perbahasan kalam kepada lima belas bab, masing-masing dengan lima belas bahagian.⁶⁹ Pada bahagian pertama bab yang awal, al-Baghdādī menjelaskan

⁶⁹ Kesemua lima belas bab tersebut adalah 1) Menetapkan tentang hakikat ilmu secara khusus dan secara umum. 2) Tentang baharunya alam dalam pembahagiannya yang terdiri daripada jisim-jisim (*jawhar*) dan sifat-sifat (*'araḍ*). 3) Mengetahui Pencipta alam dan Sifat-Sifat Zat-Nya. 4) Mengetahui Sifat-Sifat Azaliyyah bagi Allah. 5) Mengetahui Nama-Nama dan Sifat-Sifat bagi Allah S.W.T. 6) Mengetahui tentang keadilan dan hikmah Allah S.W.T. 7) Mengetahui Rasul-Rasul dan Nabi-nabi. 8) Mengetahui mu'jizat nabi-nabi dan karamah para wali. 9) Mengetahui Rukun-rukun Syari'at Islam. 10) Mengetahui hukum-hukum yang ditaklifkan dalam perkara suruhan, larangan dan khabar. 11) Mengetahui hukum ke atas hamba di Akhirat. 12) Penerangan tentang prinsip-prinsip iman. 13) Penerangan tentang *al-Imamah* dan syarat-syarat kepimpinan. 14) Mengetahui tentang hukum-hukum ulama dan imam-imam. 15) Penerangan tentang hukum orang-orang kafir dan ahli hawa nafsu (*ahli al-ahwa*). Penerangan tentang usul dan prinsip-prinsip ini ada juga dijelaskan dalam kitab beliau yang lain dalam fasal ketiga rukun pertama. 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Farq Bayn al-Firāq wa Bayān al-Firqaq al-Nājiyah Min Hum* (Bayrūt: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1982M/1402H), 309-315.

tentang epistemologi al-Ashā'irah dalam menetapkan hakikat ilmu secara khusus dan secara umum. Ia terdiri daripada lima belas masalah-masalah yang dirumuskan kepada beberapa bahagian utama iaitu tentang takrif ilmu dan hakikatnya (*ḥadd al-'ilm wa ḥaqīqatuhu*), pembahagian ilmu-ilmu dan jenis-jenisnya (*aqsām al-'ulūm wa anwā'ihā*), pembahagian pancaindera (*aqsām al-ḥawās*), penelitian dan pendalilan (*al-naẓar wa al-istidlāl*) dan syarat-syarat khabar (*al-shurūṭ al-akhbār*).

Kaedah epistemologi ini penting diterapkan oleh al-Baghdādī dalam mukadimah perbahasan kalam sebagai satu gambaran yang jelas sebelum membentangkan perbahasan mengenai konsep *al-ilahiyyāt* (ketuhanan), *al-nubuwwāt* (kenabian) dan *al-ghaibiyyat* (perkara-perkara ghaib). Ini kerana setiap perbahasan mengenai konsep-konsep keagamaan mempunyai hubungan yang berkaitan dengan pengetahuan dan metodologi perbahasan ilmu yang digunakan berdasarkan latar belakang akidah masing-masing.

3.3.1 Takrif dan Hakikat Ilmu

Al-Baghdādī tidak mentakrifkan ilmu secara khusus dalam *Uṣūl al-Dīn*, namun beliau menukilkan pandangan daripada tokoh al-Ashā'irah sebelumnya yang mengatakan "*al-'ilm*" adalah suatu sifat berdasarkan penetapan keadaan Allah S.W.T Yang Maha Hidup (*al-Ḥayy*) menerusi pensabitan keadaan Allah S.W.T itu Berilmu (*'Āliman*). Metodologi ini dikenali sebagai *qiyās al-shāhid alā al-ghāib* iaitu satu bentuk kiasan atau analogi dalam membuat perbandingan antara kewujudan yang dapat dilihat (*al-shāhid*) dengan kewujudan yang tidak dapat

dilihat (*al-ghā'ib*). Apabila dikaitkan dengan sifat *al-'Ālim* bermaksud seseorang atau *dhāt* yang mempunyai '*ilm*'.⁷⁰

Al-Baghdādī menghubungkan definisi ilmu terhadap konsep sifat "*ālim*" yang digunakan oleh Allah S.W.T dan manusia kerana menurut beliau, bentuk dalil tersebut tidak mempunyai perbezaan antara yang dapat dilihat dengan yang ghaib.⁷¹

Hal ini berbeza dengan golongan Salihyyah,⁷² Karamiyyah dan Qadariyyah yang mendakwa Allah S.W.T mengetahui bukan dengan sifat.⁷³ Perbezaan kefahaman mengenai sifat '*ilm*' bagi Allah S.W.T adalah asas utama yang membezakan gambaran terhadap takrif ilmu yang dikemukakan. Golongan Muktazilah yang tidak mensifatkan *al-'ilm* sebagai suatu sifat bagi Allah S.W.T, sebaliknya menolak ia (*al-'ilm*) sebagai sifat tambahan bagi Allah S.W.T.⁷⁴ Hal ini berbeza dengan apa yang dipegang oleh al-Ashā'irah yang menetapkan Allah

⁷⁰ Al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī, *Kitāb al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zayq wa al-Bida'*, taḥqīq Ḥamūdah Ghurābah (Dr.) (al-Qāhirah: Maṭba'ah Miṣr Sharkah Māhimah Miṣriyyah, 1955), 27.

⁷¹ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 5.

⁷² Salihyyah adalah salah satu dari golongan Murji'ah yang terdiri daripada pengikut Ṣāliḥ bin 'Umar al-Ṣāliḥī. Lihat Abī al-Faṭḥ Muḥammad 'Abd al-Karīm Ibn Abī Bakr Aḥmad al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, taḥqīq Amīr 'Alī Mahnā dan 'Alī Ḥasan Fa'ūr (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1993M./1414H.), 1:167.

⁷³ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 5.

⁷⁴ Dalam pandangan Muktazilah, Tuhan tidak mempunyai sifat yang tersendiri sebagai tambahan ke atas *dhāt*Nya. Pada pandangan mereka, Tuhan Mengetahui bukan dengan sifat ilmuNya, sebaliknya tuhan mengetahui dengan *dhāt*Nya. Lihat al-Imām Abī Ḥasan al-Ash'arī, *Maqālat al-Islamiyyin wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, taḥqīq Muḥammad Muḥyi al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd (al-Qāhirah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1950), 1:243, al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:57. Untuk keterangan lanjut tentang perbincangan Mutakallimun mengenai hubungan antara *dhāt* dan sifat Allah S.W.T, sila lihat Mohd Radhi Ibrahim, "Hubungan antara *Dhāt* dan Sifat Allāh S.W.T Menurut Para Mutakallimun", *Jurnal Afkar*, bil. 2 (Jun 2001), 1-16.

S.W.T mempunyai sifat ilmu sebagai suatu tambahan ke atas dhatNya.⁷⁵

Kefahaman al-Ashā'irah berdasarkan firman Allah S.W.T.⁷⁶

أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ

Terjemahan: “Allah menurunkannya dengan ilmuNya”

Surah al-Nisā' (4): 166

Firman Allah S.W.T:

وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ

Terjemahan: “Dan tidak ada seorang pun wanita yang mengandung dan tidak pula melahirkan (anak) melainkan dengan ilmuNya”.

Surah al-Fāṭir (35): 11

Firman Allah S.W.T:

إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ

Terjemahan: “Sesungguhnya Allah Dialah Maha Pemberi rezeki Yang Mempunyai Kekuatan lagi sangat kukuh”.

Surah al-Dhāriyāt (51): 58

Al-Baghdādī dalam hal ini menolak tiga takrifan ilmu yang dikemukakan oleh golongan Muktazilah yang tidak mengaitkan sifat ‘ilm dalam definisi mereka.⁷⁷

⁷⁵ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 90.

⁷⁶ Mohd Radhi Ibrahim, “Hubungan antara *Dhāt* dan Sifat Allāh”, 4.

1. Al-Ka'bi yang mentakrifkan ilmu sebagai mempercayai sesuatu benda sebagaimana ianya "*I'tiqād al-shāy' 'alā mā huwa bih*".
2. Al-Jubbā'i pula mentakrifkan ilmu sebagai mempercayai sesuatu benda sebagaimana ianya berdasarkan keperluan atau dalil-dalil "*I'tiqād al-shāy' 'alā mā huwa bih 'an ḍarūrah aw al-dilālah*".
3. Manakala Abū Hāshim mentakrifkan ilmu sebagai mempercayai sesuatu benda sebagaimana ianya bersama kepuasan diri seseorang "*I'tiqād al-shāy' 'alā mā huwa bih mā'a sukūn al-naḥs ilayh*"

Ketiga-tiga definisi ini ditolak oleh al-Baghdādī berdasarkan dua istilah yang digunakan dalam definisi mereka iaitu *i'tiqād* dan *al-shāy'*.⁷⁸ Istilah *al-shāy'* sebagaimana yang ditolak oleh al-Baqillānī dalam takrif ilmu beliau juga difahami sebagai sesuatu yang tidak meliputi keseluruhan ilmu bahkan membataskan objek ilmu terhadap objek yang diketahui sahaja.⁷⁹ Sesuatu yang *muḥāl* (mustahil) tidak bermaksud sesuatu tidak diketahui dalam subjek pengetahuan. Ia adalah suatu subjek yang *ma'dūm* (tidak wujud) yang boleh difikirkan walaupun pada hakikatnya tidak wujud. Ini termasuklah perkara kemustahilan "*al-muḥālār*" yang merupakan objek yang boleh diketahui tetapi tidak wujud dan tidak boleh dicapai secara hakikat. Ia bukanlah ilmu yang yang diketahui dengan sesuatu. "*laysa huwa ilmān bi shāy'*". Al-Baghdādī memberi contoh perkara-perkara mustahil

⁷⁷ Rosenthal menyenaraikan sekurang-kurangnya terdapat lapan definisi ilmu yang mengaitkan ilmu pengetahuan sebagai suatu kepercayaan "*i'tiqād*" yang digunakan oleh golongan Muktazilah. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, 63-64.

⁷⁸ Mohd Radhi Ibrahim, "The Theology of Knowledge: A Study on the Definition of Knowledge Among The Early *Mutakallimūn*", *Jurnal AFKAR* 12 (2011), 12.

⁷⁹ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 34.

seperti “isteri”, “anak-anak” dan penyekutuan kepada Allah adalah perkara mustahil yang merupakan *ma’dūm* yang bersifat satu kemustahilan bagi Allah S.W.T.⁸⁰ “Isteri” dan “anak-anak” adalah suatu hakikat yang tidak wujud “*ma’dūm*” bahkan suatu kemustahilan bagi Allah S.W.T, namun kedua-dua subjek tersebut boleh difahami dalam konteks sesuatu yang bertentangan dengan *dhāt* Allah S.W.T yang bersifat mustahil.

Sementara istilah *i’tiqād* yang digunakan oleh ketiga tokoh Muktazilah di atas juga ditolak oleh al-Baghdādī kerana terdapatnya persamaan antara konsep *al-‘ilm* ‘pengetahuan’ dan *i’tiqād* ‘kepercayaan’. Al-Baghdādī berhujah sekiranya kepercayaan (*i’tiqād*) digunakan untuk definisi *al-‘ilm* akan memberi implikasi setiap yang berilmu itu bersifat mempercayai atau beriktikad. Ia berbeza dengan sifat Allah S.W.T di mana Allah S.W.T itu Maha Mengetahui tetapi tidak beriktikad.⁸¹ Hujah ini juga tidak ada sandaran sama ada dari al-Qur’an dan Hadith bagi menunjukkan bahawa “*mu’taqid*” adalah salah satu nama-nama Allah S.W.T.⁸² Orang yang berilmu tidak harus dikaitkan dengan kepercayaan yang diketahuinya sebagai contoh orang bukan Islam yang mengkaji tentang Islam tidak juga mempercayai Islam walaupun pengetahuannya tentang Islam tercapai.⁸³

Walaupun al-Baghdādī tidak mengemukakan satu definisi yang khusus terhadap takrif ilmu, namun berdasarkan hujah dan penerangan beliau dalam membalas definisi yang dikemukakan oleh Muktazilah memungkinkan beliau untuk mengaitkan pengetahuan sebagai suatu sifat bagi keadaan mengetahui ‘*ālim*’ (berilmu) yang dimiliki oleh Allah S.W.T dan manusia yang bersifat universal. Ia

⁸⁰ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 5

⁸¹ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 5-6.

⁸² Mohd Radhi Ibrahim, “The Theology of Knowledge”, 12.

⁸³ Ibrahim Abu Bakar, “Juwayni dan Hakikat Ilmu”, 54.

sebagai satu alternatif bagi definisi yang dikemukakan oleh golongan Muktazilah yang tidak memasukkan sifat-sifat Allah S.W.T sebagai suatu keadaan mengetahui.

Kesimpulan dari perbahasan di atas memperlihatkan bahawa cara memahami definisi serta latar belakang teologi terutamanya kefahaman terhadap konsep sifat Allah S.W.T sama ada dalam menetapkan atau menafikan sifat *al-‘ilm* mempengaruhi konsep pendefinisian ilmu pengetahuan. Pandangan al-Baghdādī berdasarkan pandangan tokoh-tokoh al-Ashā‘irah sebelumnya adalah selari dalam menetapkan bahawa Allah S.W.T mempunyai sifat *al-‘ilm* sebagai suatu tambahan kepada *dhāt* Allah S.W.T. Ini bagi mengelakkan Allah S.W.T tidak mempunyai sifat ilmu sebagaimana dalam doktrin Muktazilah yang mengecualikan sifat ke atas *dhāt*.

3.3.2 Golongan Yang Mengingkari Ilmu (Sofis)

Dalam Islam, hakikat ilmu itu adalah tetap dan boleh dicapai sebagaimana yang diungkapkan oleh al-Nasafī bahawa hakikat sesuatu adalah *thābit* (tetap) dan ilmu terhadapnya boleh dicapai bertentangan dengan golongan sofis⁸⁴ (Inggeris: *sophist*; Arab: *al-sūfastā’iyyah*) “*Haqā’iqul al-asyā’ thābitah, wa al-‘ilm bihā mutaḥaqqiqūn, khilāfan li al-sūfastā’iyyah*”.⁸⁵

⁸⁴ Sofis merupakan orang yang menggunakan hujah dan retorik bertujuan memperdayakan seseorang. Noresah Bt Baharom et al. (ed.), *Kamus Dewan Edisi Keempat*, 1512. Pada masa kini, seseorang sofis boleh dikenali juga dengan panggilan “loyar buruk” disebabkan gaya mereka yang memutar belit hujah dan fakta bagi tujuan menyesat dan mengelirukan orang lain. Lihat catatan nota kaki al-Ghazālī, *Penyelamat Dari Kesesatan*, terj. Abdulfatah Haron Ibrahim, cet. 2 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997), 11.

⁸⁵ Sa’d al-Dīn al-Taftāzānī, *Sharḥ al-‘Aqā’id al-Nasafīyyah*, taḥqīq Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā (al-Qāhirah: Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyyah, 1988), 13-14.

Menurut al-Baghdādī, golongan *al-sūfastā'iyyah* terbahagi kepada tiga kumpulan iaitu:⁸⁶

1. Golongan yang menyangka bahawa tiada hakikat bagi sesuatu dan tiada ilmu dengan sesuatu "*lā haqīqah li shāy' wa lā 'ilm bi shāy'*".
2. Golongan ahli *shakk* yang berkata tidak tahu adakah bagi ilmu itu ada hakikat-hakikat ataupun tiada hakikat-hakikat. "*lā na 'lam hal li al-ashyā' wa al-'ulūm haqā'iq am lā haqā'iq*"
3. Golongan yang berkata semua benda adalah hakikat "*li al-ashyā' haqā'iq*". Golongan ini menyangka bahawa setiap hakikat adalah benar.

Berdasarkan kelompok ini, golongan pertama tidak mengakui tentang kewujudan ilmu (*al-'ilm*), orang yang berilmu (*al-'ālim*) dan objek yang diketahui (*ma'lūman*). Oleh yang demikian, segala hakikat tidak dapat dicapai oleh seseorang manusia dan segala bentuk kewujudan adalah bersifat *wahm* (khayalan) semata-mata. Golongan kedua pula bersikap syak terhadap ilmu sama ada wujudnya hakikat atau tidak wujud hakikat tersebut. Mereka sebenarnya tahu tentang kewujudan (diri mereka) namun, menetapkan sebahagian hakikat-hakikat dan menolak sebahagian yang lain. Manakala golongan ketiga pula yang menganggap segala sesuatu mempunyai hakikat serta menetapkan segala

⁸⁶ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 6-7.

kepercayaan (*i'tiqād*) adalah bersifat benar yang bermaksud tiada hakikat yang mutlak.⁸⁷

Beberapa ilmuwan selepas al-Baghdādī seperti al-Nasafī (461-537H.) dan al-Taftāzānī (722-792H.) merumuskan kembali pemikiran sofis berdasarkan metodologi yang digunakan oleh kelompok ini. Dalam *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafīyyah* mereka dikelompokkan kepada tiga kumpulan berdasarkan pembahagian yang diketengahkan oleh al-Baghdādī iaitu *al-'inādiyyah* (skeptik), *al-'indiyyah* (subjektif) dan *al-lā adriyyah* (agnostik).⁸⁸ Golongan *al-'inādiyyah* bersikap degil dan keras kepala yang meragui (skeptik) serta menafikan hakikat sesuatu dan menganggap setiap kewujudan ini adalah hanya khayalan dan imaginasi.⁸⁹ Ini bertentangan dengan faham ilmu dalam Islam di mana hakikat semua perkara tidak boleh diragui yang berasaskan kepada '*ilm al-yaqīn*'.⁹⁰ Golongan *al-'indiyyah* pula bersikap subjektif yang menilai serta mengukur kriteria dan pertimbangan sesuatu berdasarkan pandangan sendiri atau pendapat yang dipengaruhi oleh sesuatu. Asas penentuan kebenaran adalah bersifat peribadi ('*indī*': menurut aku) yang bergantung kepada pendapat masing-masing berasaskan matlamat dan tujuan ilmu tersebut. Semenata golong *al-lā adriyyah* meragui keseluruhan bentuk hakikat ilmu termasuklah segala bentuk kewujudan. Mereka meragui kemungkinan ilmu dengan pandangan *lā adri* (aku tidak tahu) serta

⁸⁷ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 6-7.

⁸⁸ al-Taftāzānī, *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafīyyah*, 14. Lihat juga Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the 'Aqā'id of al-Nasafī* (Kuala Lumpur: University of Malaya, 1988), 48; Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas: Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2005), 72.

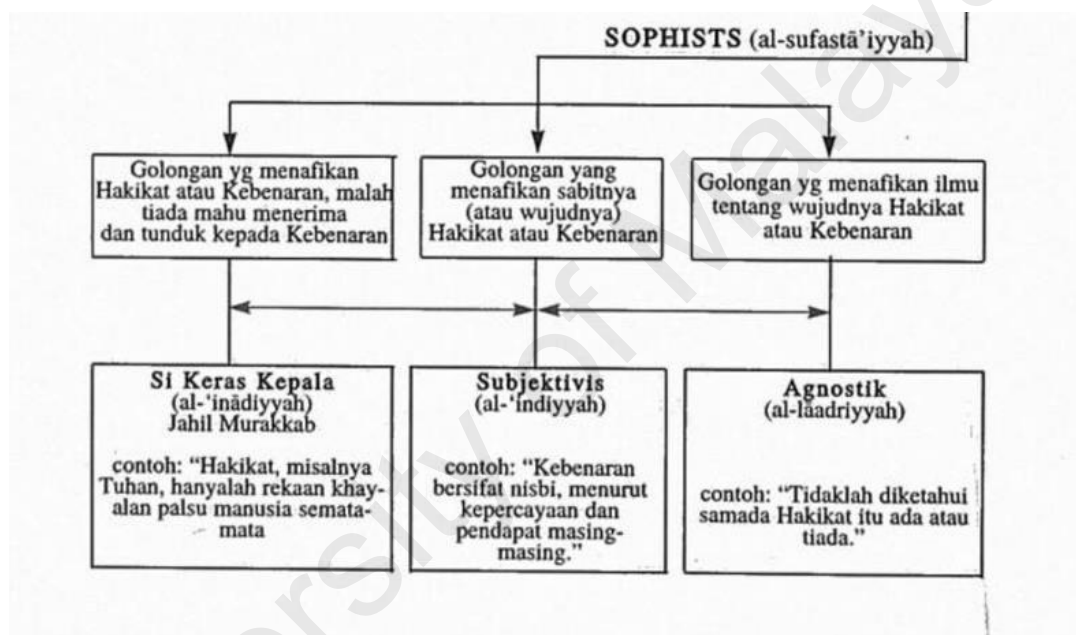
⁸⁹ Wan Mohd Nor, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*, 72.

⁹⁰ Al-Ghazālī, *al-Munqidh Min al-Dalāl*, ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, cet. 4 (al-Qāhirah: Maktabah al-Anjalū al-Misriyyah, 1964), 13.

bersikap agnostik⁹¹ di mana pengetahuan tentang tuhan dan segala bentuk metafiziknya tidak dapat diketahui.⁹²

Gambaran yang lebih jelas terhadap kelompok sofis dan ciri-ciri pemikiran mereka boleh dilihat sebagaimana rajah di berikut.

Rajah 1: Kelompok-Kelompok Sofis



Sumber: Mohd Zaidi Ismail, "Keraguan sebagai Penjana Pengetahuan dan Pemacu Utama Kemajuan: Satu Kritikan Pendahuluan, Jurnal *al-Hikmah*, bil. 1, Tahun 7, (2001), 22.

⁹¹ Agnostik berasal dari istilah Greek "A-" yang bermaksud "tidak" dan "*gnāstos*" yang bermaksud "tahu" yang digabungkan menjadi "tidak tahu". Terma *agnostic* dicipta oleh Thomas Henry Huxley pada tahun 1869 bagi menunjukkan sikap seseorang terhadap falsafah dan agama yang mendakwa bahawa idea tentang metafizik tidak boleh dibuktikan mahupun disangkal. Lihat Robert Audi, "*The Cambridge Dictionary of Philosophy*", 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 15 entri "agnosticism". Berdasarkan pemahaman ini, sikap yang ditunjukkan oleh golongan agnostik adalah dalam keadaan ragu-ragu sama ada seseorang boleh mempunyai pengetahuan terhadap ketuhanan dan metafizik atau tidak boleh mencapainya.

⁹² Wan Mohd Nor, *Falsafah dan Amalan Pendidikan*, 72.

Walaupun mempunyai tahap yang berbeza-beza, namun ketiga golongan tersebut mempunyai kesamaan asas pemikiran iaitu menolak kemampuan manusia bagi mencapai hakikat, kebenaran dan tujuan ilmu.⁹³ Keadaan ini berlawanan dengan hakikat ilmu dalam Islam yang bersifat *thābit* dan yakin kerana sesuatu kebenaran boleh dicapai berdasarkan metodologi yang ditetapkan. Sebagai contoh, dalam memahami perkara-perkara mudah yang aksiomatik seperti nombor dua lebih besar dari nombor satu ($2 > 1$), sifat api adalah membakar dan dua perkara (mati dan hidup) tidak boleh berada dalam satu tempat atau masa merupakan satu bentuk ilmu *darūrī* yang hakikatnya berlaku secara mudah dalam diri seseorang yang tanpa memerlukan penelitian yang mendalam untuk mengetahuinya.⁹⁴ Hal ini berlawanan dengan fahaman sofis pertama yang menafikan tentang objek ilmu yang tidak boleh dicapai dan menganggap ia sebagai *wahm* (khayalan) semata-mata.

Sebenarnya terdapat asas-asas yang dikemukakan oleh al-Baghdādī tentang pembahagiannya terhadap golongan yang menafikan ilmu dan segala hakikat sesuatu. Dalam wacana ilmu Islam, terdapat golongan yang menafikan kemampuan manusia untuk mencapai hakikat dan kebenaran yang mutlak. Kemampuan tersebut sama ada bersifat keseluruhan, berubah-ubah atau mengikut pandangan diri sendiri (subjektif). Ini kerana pada zaman al-Baghdādī terdapat golongan al-Sumaniyyah (golongan yang menafikan hukum akal) yang mengingkari ilmu-ilmu akliyyah. Sementara golongan al-Dahriyyah pula mempunyai fahaman tentang alam ini yang bersifat *qadīm* (kekal) yang mendakwa sistem pada alam dan cakerawala ini beredar dengan sendirinya tanpa

⁹³ al-Attas, *The Oldest Known Malay Manuscript*, 48.

⁹⁴ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 35; al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 14-15.

ada permulaan sekaligus menafikan kewujudan pencipta bagi alam ini.⁹⁵ Kedua-dua kelompok ini mirip kepada pemikiran sofis gnostik (*al-lā adriyyah*). Selain itu al-Baghdādī juga menjelaskan terdapat golongan yang menafikan keautoritian untuk beramal dengan *al-khabar al-āḥād* secara keseluruhannya dari kalangan al-Rafidah dan al-Khawarij yang mempunyai ciri-ciri *al-‘indiyyah* (subjektif) dan *al-‘inādiyyah* (skeptik).⁹⁶

Oleh yang demikian, penjelasan al-Baghdādī mengenai kelompok *al-sūfastā’iyyah* dalam kitab *Uṣūl al-Dīn* mempunyai hubungan dengan pandangannya terhadap perbahasan konsep epistemologi yang dikemukakan. Beliau menyedari bahawa golongan sofis adalah kelompok yang sangat bahaya kerana ia bukan sahaja menafikan keberadaan sesuatu ‘*haqā’iq al-shāy’*’ bahkan juga boleh menghancurkan fahaman agama secara keseluruhan. Ini kerana menafikan segala kewujudan dan hakikat seperti juga menafikan segala bentuk metafizik yang ada.

3.3.3 Jenis-Jenis Ilmu

Al-Baghdādī membahagikan ilmu kepada dua jenis atau kategori berdasarkan kepada sumber dan objek ilmu;⁹⁷

1. Ilmu Allah S.W.T yang bersifat kekal (*qadīm*) yang bukan berbentuk *ḍarūrī* dan bukan berbentuk *muktasab* (usaha) yang tidak terikat kepada deria pancaindera yang lima, pemikiran dan

⁹⁵ al-Baghdādī, *al-Farq Bayn al-Firāq*, 311.

⁹⁶ al-Baghdādī, *al-Farq Bayn al-Firāq*, 313.

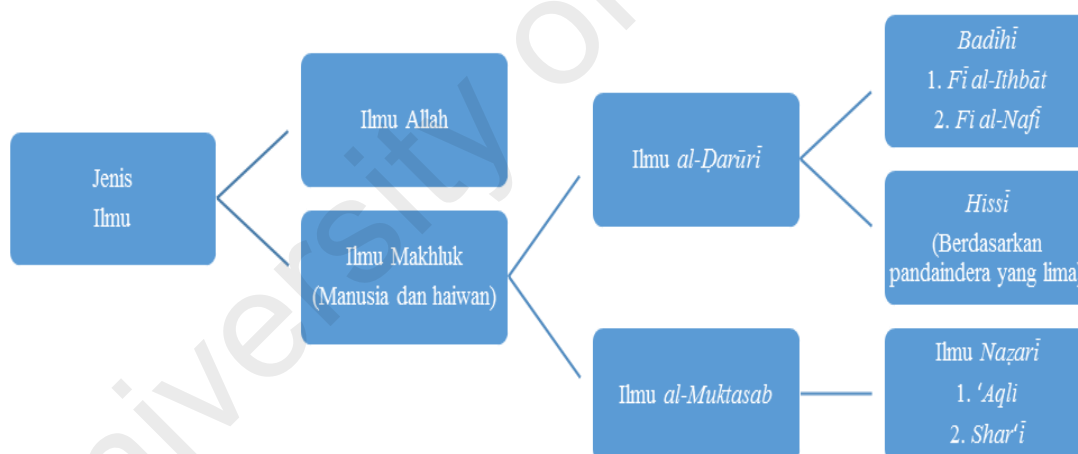
⁹⁷ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 8.

penelitian “*al-nazar*”. Ilmu Allah S.W.T (*qadīm*) adalah ilmu yang bersifat azali dan bukan bersifat baharu.

2. Ilmu manusia dan ilmu seluruh haiwan-haiwan. Ilmu jenis ini adalah bersifat baharu berlawanan dengan jenis pertama.

Berdasarkan pembahagian ini, al-Baghdādī tidak menjelaskan secara panjang dan terperinci berkenaan ilmu Allah S.W.T kerana ia bersifat kekal dan manusia terhad untuk memikirkan tentang ilmuNya. Namun berkaitan ilmu manusia, al-Baghdādī membahagikan kepada beberapa bahagian sebagaimana gambaran berikut:

Rajah 2: Jenis-jenis Ilmu Menurut al-Baghdādī (m. 429H.)



Sumber: Penelitian penulis berdasarkan kitab *Uṣūl al-Dīn* halaman 8 dan 9.

3.3.3.1 ‘*Ilm al-Ḍarūrī*

Menurut al-Baghdādī, ‘*ilm al-ḍarūrī* ialah ilmu yang berlaku kepada diri dengan “ketiadaan kuasa” manusia yang boleh dibuktikan dalam penghasilan ilmu

tersebut.⁹⁸ “Ketiadaan kuasa” bermaksud manusia tidak mampu untuk menghalang pengetahuan ini daripada berlaku di dalam pemikirannya. Kenyataan al-Baghdādī ini juga telah dijelaskan oleh al-Bāqillānī sebelum ini di mana seorang manusia bersifat ‘terpaksa’ (*idtirār*) dan ‘berhajat’ kepada ilmu tersebut yang melazimi setiap individu tanpa sebarang keraguan terhadap perkara-perkara yang diketahuinya.⁹⁹

Berdasarkan kenyataan ini, boleh difahami bahawa ilmu *al-darurī* bermaksud manusia tidak boleh menafikan tentang penghasilannya. “Ketiadaan kuasa” yang dimaksudkan oleh al-Baghdādī adalah merujuk kepada suatu keadaan di mana manusia menerima pengetahuan secara mudah tanpa memerlukan kepada usaha “*iktisāb*” dan pendalilan “*istidlāl*” untuk memahami objek-objek pengetahuan. Maklumat-maklumat ini tidak dapat disangkalkan dan kewujudannya dapat diakui serta dirasakan dalam diri seseorang.

Dalam perbahasan yang selanjutnya, al-Baghdādī membahagikan ‘ilm *al-darurī* kepada dua jenis iaitu:

1. ‘*Ilm badīhī*’.
2. ‘*Ilm ḥissī*’.

3.3.3.1.1 ‘*Ilm al-Badīhī*’

Al-Baghdādī tidak menjelaskan dari segi etimologi dan terminologi tentang maksud ilmu *badīhī*, namu beliau membahagikan ilmu *badīhī* kepada dua jenis iaitu *badīhī fī al-ithbāt* dan *badīhī fī al-naḥī*. Berdasarkan pecahan ini, terdapat

⁹⁸ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 8.

⁹⁹ al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 14; al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 35.

perbezaan pada istilah penggunaan yang telah dikemukakan oleh al-Bāqillānī dalam penjelasan sebelum ini di mana al-Bāqillānī menggunakan kaedah pembahagian yang berbeza dari segi terma dan contoh iaitu cara memperoleh ilmu *ḍarūrī* yang berdasarkan kepada enam saluran. Lima daripada saluran tersebut melalui cerapan pancaindera. Manakala saluran keenam adalah melalui jalan intuisi iaitu pengetahuan yang wujud dalam jiwa yang berlaku secara “*ibtidā’an*” yang tidak melalui kaedah pancaindera. Maka saluran yang keenam inilah yang difahami oleh al-Baghdādī sebagai ‘*ilm al-badīhī*’.

Rajah 3: Perbezaan Penggunaan Istilah Bagi Pecahan Ilmu *al-Ḍarūrī* antara al-Baqillānī dan al-Baghdādī

Nama Ilmu	Tokoh	Penggunaan Istilah	Kedudukan Pengetahuan
<i>‘Ilm Ḍarūrī</i>	al-Bāqillānī	<i>al-ḥawas al-khamsah</i> (pancaindera yang lima)	luaran (<i>external</i>)
		<i>al-ḥawas al-sādith</i> (pancaindera yang ke- 6)	dalaman (<i>internal</i>)
	al-Baghdādī	<i>Ḥissī</i>	luaran (<i>external</i>)
		<i>Badīhī</i>	dalaman (<i>internal</i>)

Sumber: Lakaran penulis berdasarkan perbandingan antara karya *al-Tamhīd* dan *al-Inṣāf* al-Baqillānī dengan karya *Uṣūl al-Dīn* al-Baghdādī.

Dalam perbahasan tentang *badīhī fī al-ithbāt*, al-Baghdādī menjelaskan ia merupakan suatu ilmu yang wujud dalam diri seseorang yang bermaksud *ithbāt* (menetapkan) kewujudan dan dengan apa yang wujud dalam diri seseorang. Ia tidak memerlukan kepada objek dan premis yang khusus dalam menentukan perkara yang diperolehi. Keadaan ini boleh difahami sebagai suatu hubungan pengetahuan bagi seseorang yang bersifat luaran (*external*) yang mempunyai hubungan langsung terhadap aspek dalaman diri (*internal*) seseorang. Contoh yang digambarkan oleh al-Baghdādī adalah suatu perasaan dalam diri seseorang

seperti kesakitan, kelazatan, lapar, dahaga, panas, sejuk, sakit, gembira dan lain-lain lagi.¹⁰⁰

Berdasarkan pemahaman ini, *badīhī fī al-ithbāt* bermaksud pengetahuan yang bersifat intuisi dan naluri semulajadi “*gharīzī*” di mana secara mudahnya seseorang dapat memahami dengan menetapkan (*ithbāt*) perasaan dalam dirinya yang tidak perlu kepada asas pemikiran yang mendalam dalam menerima sesuatu situasi. Keadaan tersebut adalah suatu bentuk perasan yang wujud dan boleh dicapai bagi setiap individu dan berbeza-beza antara satu sama lain di mana hanya yang mengalami perasaan tersebut sahaja dapat merasai kewujudan perasaan dan pengalaman yang dimaksudkan oleh al-Baghdādī.

Sementara itu, *badīhī fī al-naḥī* pula merujuk kepada suatu keadaan menafikan dengan kemustahilan perkara-perkara mustahil yang berlaku pada objek pengetahuan. Keadaan ini melibatkan akal fikiran pada tahap yang paling mudah dengan menafikan kemustahilan pada hukum akal untuk selama-lamanya berlaku. Sebagai contoh al-Baghdādī mengumpamakan dua keadaan yang bertentangan yang tidak boleh wujud dalam suatu masa yang sama seperti berkeadaan *qadīm* (kekal) dan baharu dalam suatu masa. Begitu juga keadaan mati dan hidup serta jahil dan berilmu yang tidak boleh berhimpun dalam satu masa yang sama.¹⁰¹

Suatu keadaan yang bertentangan tidak boleh bersatu dalam suatu masa merupakan satu keadaan penafian yang tidak wujud dari segi hakikat untuk

¹⁰⁰ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 8.

¹⁰¹ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 8-9.

selama-lamanya.¹⁰² Dalam hal ini, akal secara mudahnya dapat memahami keadaan tersebut tanpa perlu kepada pembuktian. Selain itu, gambaran terhadap penafian ini juga telah disebut oleh al-Bāqillānī di mana ia melibatkan perkara-perkara *ma'dūm* iaitu sesuatu yang tidak wujud (*al-muntafin laysa bi shāy'*) namun boleh difikirkan tentang kemustahilan tersebut.¹⁰³

Keadaan *badīhī fī al-naḥī* juga boleh dikaitkan dengan kaedah *mustahīl al-ḍarūrī* dalam hukum akal di mana ia merupakan sesuatu yang tidak boleh diterima oleh akal tentang kewujudannya “*mā lā ya taṣawwaru fī al-‘aql wujūdihi*.”¹⁰⁴ Contoh yang boleh digambarkan adalah nombor 1 lebih besar dari nombor 2 ($1 > 2$) atau gambaran seorang anak yang melahirkan seorang ibu. Ia merupakan suatu keadaan *mustahīl al-ḍarūrī* terhadap hakikat tersebut yang tidak memerlukan asas pemikiran untuk mengetahui kemustahilannya.

Sebagai kesimpulannya, pandangan al-Baghdādī dan al-Bāqillānī mempunyai kesamaan maksud terhadap konsep *al-ḍarūrī* namun pendekatan istilah yang digunakan oleh al-Baghdādī sedikit berbeza dengan al-Bāqillānī terhadap ilmu *al-ḍarūrī*. Al-Baghdādī membezakan ilmu *al-ḍarūrī* dari sudut cerapan yang bersifat internal yang dinamakan sebagai ilmu *al-badīhī*. Sebaliknya al-Bāqillānī meletakkan penghasilan ilmu yang bersifat dalaman ini sebagai sumber keenam bagi sumber *al-ḍarūrī*. Walaupun pendekatan yang berbeza digunakan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī dalam menamakan istilah tersebut,

¹⁰² Dalam istilah Bahasa Melayu hari ini, ia disebut sebagai “kontradiksi” yang berasal dari Bahasa Inggeris “contradiction” bermaksud “perihal berlawanan atau bertentangan, pertentangan (antara dua perkara, keadaan, dll),”, Noresah Bt Baharom, *Kamus Dewan Edisi Keempat*, 819. Sementara dalam Bahasa Arab istilah ini disebut “*al-tanaquḍ*”. Ibrāhīm Madhkūr, *al-Mu‘jam al-Falsafī* (al-Qāhīrah: Majma‘ al-Lughah al-‘Arabīyyah, 1983), 56.

¹⁰³ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 40; al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 15.

¹⁰⁴ Muḥammad Zayn Ibn al-Faqīh Jalāl al-Dīn, *Bidāyah al-Hidāyah Syarah Matan Umm al-Barāhin* (Faṭānī: Maṭba‘ah bin al-Halābī, t.t), 5.

namun ia tetap berasaskan kepada pendekatan *al-darūrī* iaitu sejenis pengetahuan yang berlaku secara mudah yang dianugerahkan oleh Allah S.W.T secara khusus kepada manusia.

3.3.3.1.2 *'Ilm al-Ḥissi*

Ilmu *al-ḥissi* adalah ilmu yang diperolehi melalui jalan pancaindera yang lima. Ia adalah sebahagian daripada ilmu *al-darūrī* yang bersifat jelas (*al-waḍiḥ*) dan boleh mencegah pengetahuan manusia dari sifat syak dan jahil umpamanya keadaan melihat matahari yang bersinar.¹⁰⁵ Cahaya yang terpancar daripada matahari adalah bersifat jelas (*al-waḍiḥ*) yang dapat difahami dengan mudah tanpa memerlukan kepada pembuktian untuk memahaminya.

Al-Baghdādī bersetuju dengan pandangan al-Bāqillānī¹⁰⁶ dan pandangan dari kebanyakan orang yang bijaksana (*al-ʿuqalāʾ*)¹⁰⁷ yang menyatakan terdapat lima saluran untuk memperolehi ilmu *ḥissiyyah* (ilmu yang berasaskan pancaindera). Ia terdiri deria penglihatan (*al-baṣr*), pendengaran (*al-samʿ*), rasa (*al-zawq*), bau (*al-saṭm*) dan sentuhan (*al-lams*).¹⁰⁸

Setiap daripada deria tersebut mempunyai fungsinya yang tersendiri umpamanya deria penglihatan dapat mencerap jisim-jisim, warna dan susunan

¹⁰⁵ Ṣabrī al-Ashwah, *al-Maʿlūm min al-Dīn bi al-Ḍarūrah min ʿAqīdah al-Islām wa Syarīʿah wa Qīmah* (T.T.P: Dār al-Iʿtiṣām, 2000), 17.

¹⁰⁶ Al-Baghdādī menggunakan lafaz *aṣḥābinā* yang boleh merujuk kepada tokoh sebelum beliau iaitu al-Bāqillānī yang menjelaskan lima saluran pancaindera untuk memperolehi ilmu. Walaupun al-Bāqillānī menjelaskan terdapat enam saluran pancaindera, namun dari segi asasnya adalah lima saluran yang bersifat luaran dalam mencerap objek atau maklumat persekitaran.

¹⁰⁷ Kebanyakan orang yang bijaksana (*akthara al-ʿuqalāʾ*) yang dimaksudkan oleh al-Baghdādī boleh merujuk kepada ahli-ahli falsafah awal Greek yang bersetuju tentang lima pancaindera manusia. Mereka terdiri daripada Alcmaeon, Empedocles (m. 430 s.m), Anaxagoras (m. 428 s.m), Democritus (m. 370 s.m), Plato (m. 348 s.m) dan Aristotle (m. 322 s.m) yang menganggap lima saluran pancaindera iaitu *vision* (melihat), *hearing* (mendengar), *smelling* (bau), *tasting* (merasa) dan *touching* (menyentuh). Lihat John I. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle* (Oxford: The Clarendon Press, 1906), 9-201.

¹⁰⁸ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 9.

pada gambaran serta boleh juga melihat kewujudan benda-benda fizikal yang lain. Deria pendengaran pula dapat mencerap kalimah dari kata-kata (percakapan) dan suara (bunyian). Sementara deria rasa dapat mengecapi rasa makanan melalui lidah. Deria bau pula boleh memahami bau-bauan atau aroma (*al-rawāyih*). Manakala deria sentuhan dapat mencerap jisim-jisim yang terdiri daripada keadaan fizikalnya yang panas, sejuk, lembab, basah lembut dan kasar.¹⁰⁹ Dalam hal ini al-Baghdādī bersetuju dengan pandangan bahawa deria rasa adalah sebahagian daripada deria sentuhan. Ini kerana rangsangan daripada lidah juga dapat mengecapi objek-objek sentuhan.¹¹⁰

Rajah 4: Organ Pancaindera, Fungsi Deria dan Jenis Rasangan Yang Diterima

Organ Deria	Fungsi Deria	Jenis Rangsangan	Contoh
Mata	Penglihatan	Cahaya	Terang, gelap
Telinga	Pendengaran	Bunyi	Bising, sunyi
Lidah	Rasa	Makanan	Pahit, manis, masam, masin
Hidung	Bau	Bauan/aroma	Wangi, busuk
Kulit	Sentuh	Tekanan, kesakitan, haba, sejuk	Lembut, kasar, panas, sejuk

¹⁰⁹ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 9-10. Lihat juga al-Baghdādī, *al-Farq Bayn al-Firāq*, 280-281.

¹¹⁰ Kenyataan al-Baghdadi bahawa “deria rasa adalah sebahagian daripada deria sentuhan”. Keadaan ini boleh diumpamakan seperti seseorang yang memakan makanan yang berpepejal (masakan daging, ayam dan lain-lain) dalam keadaan makanan itu masih panas. Apakah deria yang mencerap makanan tersebut? Keadaan ini berbeza dengan pandangan yang dinyatakan oleh al-Taftāzānī dalam Syarh al-‘Aqā’id al-Nasafiyyah; “Jika dikatakan, bukankah alat perasa boleh mencerap kemanisan dan kepanasan sesuatu perkara pada masa yang sama? Kami katakan tidak, bahkan kemanisan di cerap oleh pe-rasa-an, dan kepanasan pula dicerap oleh deria sentuhan yang ada pada mulut dan lidah. Sa’d al-Dīn al-Taftāzānī, *Sharḥ al-‘Aqā’id al-Nasafiyyah*, taḥqīq Aḥmad Hījāzī al-Saqā (al-Qāhirah: Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyyah, 1988), 17. Lihat juga Imam Sa’duddin al-Taftāzānī, *Huraian al-Aqaid al-Nasafiyyah*, terj. Mohamad Hilmi Marjunit et al. (Rawang, Selangor: Awal Nahdah Resources, 2017), 54.

Sumber: *Uṣūl al-Dīn* halaman 9 & 10. Lihat juga *al-Farq Bayn al-Firāq* halaman 280 dan 281 dan adaptasi dari sumber internet: <http://bohmkrishnamurti.com/the-j-j-gibson-connection/chapter-nine/>

Al-Baghdādī menyebut bahawa pancaindera terikat kepada fungsinya yang tertentu sahaja. Setiap organ deria berfungsi secara berbeza berdasarkan jenis rangsangan yang diterima. Umpamanya organ mata yang mencerap deria penglihatan berfungsi terhadap rangsangan yang berbentuk cahaya. Manakala fungsi pendengaran hanya terikat dengan suara dan kata-kata yang bersifat bunyi-bunyian.¹¹¹ Keadaan ini juga berlaku kepada organ-organ lain yang hanya menerima rangsangan berdasarkan peranan deria masing-masing.

Menurut beliau lagi, terdapat perselisihan pandangan tentang kedudukan deria pendengaran dan deria penglihatan antara golongan ahli falsafah dan *mutakallimūn* dalam menentukan hierarki antara penglihatan dan pendengaran. Deria pendengaran menurut ahli falsafah adalah lebih tinggi tarafnya berbanding deria penglihatan. Manakala menurut *mutakallimūn*, deria penglihatan adalah lebih tinggi hierarki berbanding deria pendengaran.¹¹²

Kajian Zainorah terhadap elemen kritis dalam Surah al-Rūm mendapati deria pendengaran lebih utama dan penting berbanding deria penglihatan dari sudut cerapan maklumat yang diperolehi. Ini kerana seorang yang buta masih lagi boleh mempelajari, mengenali dan memahami sesuatu daripada apa yang didengarinya berbanding orang yang pekak yang sukar untuk berkomunikasi dan

¹¹¹ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 9.

¹¹² al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 10.

menerima maklumat yang disampaikan.¹¹³ Seorang bayi yang dilahirkan dengan mengalami masalah pendengaran iaitu pekak atau tuli, secara tidak langsung akan menjadi bisu dan tidak mampu untuk berkata-kata. Sedangkan kanak-kanak yang mengalami masalah penglihatan (buta) masih boleh untuk bertutur dan mendengar dengan baik untuk mempelajari sesuatu.¹¹⁴ Bahkan juga ayat-ayat al-Qur'an juga merujuk kepada pancaindera pendengaran terlebih dahulu berbanding pancaindera penglihatan dan hati. Firman Allah S.W.T:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۖ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Terjemahan. Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibu kamu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatupun; dan Dia mengurniakan kepada kamu pendengaran dan penglihatan serta hati (akal fikiran) supaya kamu bersyukur.

Surah al-Nahl (16): 78

Firman Allah S.W.T:

قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ

Terjemahan. Katakanlah: “Dia-lah yang menciptakan kamu (dari tiada kepada ada), dan menjadikan bagi kamu pendengaran dan penglihatan serta hati. (Tetapi) amat sedikit kamu bersyukur.”

Surah al-Mulk (67): 23

¹¹³ Zainorah Binti Kadri, “Elemen Pemikiran Kritis Menurut Perspektif al-Qur'an: Kajian Surah al-Rum” (tesis kedoktoran, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2015), 450.

¹¹⁴ Yusuf al-Hajj Ahmad, *Sains Moden Menurut Perspektif al-Quran dan as-Sunnah* (Johor Bahru: Perniagaan Jahabersa, 2010), 302.

Firman Allah S.W.T:

وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِن مَّكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا
وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا
أَفْئِدَتُهُمْ مِّن شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِم
مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ

Terjemahan. Dan sesungguhnya, Kami telah meneguhkan kedudukan mereka (dengan kekuasaan dan kemewahan) dalam hal-hal yang tidak Kami berikan kamu menguasainya (wahai kaum musyrik Mekah), dan Kami telah memberikan kepada mereka pendengaran dan penglihatan serta hati; tetapi pendengaran dan penglihatan serta hati mereka tidak memberikan faedah sedikitpun kepada mereka, kerana mereka sentiasa mengingkari ayat-ayat keterangan Allah; dan (kerana itu) mereka diliputi oleh azab siksa yang dahulu selalu mereka telah memperolokolokkannya.

Surah al-Aḥqāf (46): 26

Dalam hal ini, pandangan *mutakallimūn* sebagaimana yang difahami oleh al-Baghdādī adalah merujuk kepada fungsi penglihatan itu sendiri yang digunakan dengan meluas berbanding pendengaran. Golongan *mutakallimūn* melihat dari aspek cerapan deria penglihatan terhadap kewujudan alam yang boleh dinikmati oleh organ mata. Pandangan ahli falsafah melihat dari sudut cerapan informasi dan komunikasi utama adalah melalui deria pendengaran yang melibatkan suara dan kata-kata. Namun begitu, penilaian akhir antara penglihatan dan pendengaran akan merujuk juga kepada sumber keenam pancaindera iaitu hati yang bersifat intuisi dalam memahami sesuatu perkara.¹¹⁵ Ini kerana al-Qur'an juga telah menerangkan tentang kedudukan hati yang bersifat berfikir dan merenung setelah aspek pendengaran dan penglihatan dilakukan.

¹¹⁵ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 10.

Al-Baghdādī selanjutnya menerangkan bahawa terdapat perselisihan antara Abū ‘Abbās al-Qalānisi dan Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī terhadap kedudukan ilmu *al-ḥissiyyah* dan ilmu *al-naẓariyyah* dari sudut keutamaan. Al-Qalānisi mendahulukan kedudukan ilmu *al-naẓariyyah* daripada *al-ḥissiyyah*. Namun al-Ash‘arī berpendapat ilmu *al-ḥissiyyah* adalah asas kepada ilmu *al-naẓariyyah*. Pandangan al-Qalānisi lebih kepada hierarki antara ilmu *al-ḥissiyyah* (*ḍarūrī*) dan ilmu *al-naẓariyyah* berdasarkan nilai ilmu tersebut. Berbeza dengan al-Ash‘arī yang melihat *al-ḥissiyyah* sebagai asas kepada ilmu *al-naẓariyyah*.¹¹⁶

Al-Baghdādī juga mengkritik beberapa pandangan Muktazilah berhubung konsep dan pandangan mereka terhadap pancaindera sebagai sumber ilmu. Abū Hāshim al-Jubbā’ī umpamanya menganggap kefahaman terhadap pancaindera bukanlah berbentuk makna atau sifat yang hanya dapat difahami secara subjektif. Sebaliknya pandangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah berhubung perkara ini merujuk kepada fungsi alat-alat yang dinamakan sebagai pancaindera (*al-ḥawās*).¹¹⁷ Ini bermaksud, pengalaman yang berasaskan pancaindera boleh dicerita dan disampaikan kepada orang lain yang pernah melalui perasaan-perasaan tersebut. Beliau juga mengkritik pandangan al-Nazzām yang mendakwa terdapat dua tambahan deria pada manusia (menjadikan tujuh deria) iaitu keseronokan perkahwinan “*lazzat al-nikāḥ*” dan kesakitan yang disebabkan pukulan atau luka.¹¹⁸ Pandangan al-Nazzām ini bertentangan pandangan yang mahsyur terhadap pancaindera yang lima.¹¹⁹ Sebaliknya deria yang dimaksudkan

¹¹⁶ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 10.

¹¹⁷ al-Baghdādī, *al-Farq Bayn al-Firāq*, 281.

¹¹⁸ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 10.

¹¹⁹ Lihat nota kaki bernombor 107 pada bab ini yang menyebut tentang pandangan ahli falsafah Yunani yang bersepakat tentang lima asas pancaindera pada halaman 135

oleh al-Nazzām tersebut adalah termasuk juga daripada deria sentuhan dari organ kulit.

Berdasarkan pengelasan dan penjelasan yang dibuat oleh al-Baghdādī, dapat difahami bahawa ilmu *al-ḍarūrī* adalah gabungan daripada pengalaman, deria dan akal dalam memperolehi sumber maklumat pada peringkat yang paling rendah dan paling mudah yang boleh memahami perkara yang berada sekeliling manusia. Pancaindera sebagai sumber pengetahuan adalah sah dan *thābit* terhadap hakikat alam yang boleh dicapai berdasarkan keadaan tertentu yang boleh dilihat, didengar, dirasa, disentuh dan dihidu oleh deria manusia sekaligus menolak dakwaan golongan sofis dari kalangan *al-lā adriyyah* (gnostik) yang berpandangan tiada hakikat yang wujud. Pancaindera juga merupakan sumber yang paling asas dan paling rendah dapat digunakan dalam kajian yang bersifat empirikal berdasarkan pemerhatian dan eksperimen yang boleh dipercayai kebenarannya melalui cerapan deria berdasarkan bukti-bukti saintifik.

3.3.3.2 *‘Ilm al-Nazārī*

Ilmu *al-nazārī* merupakan satu bentuk usaha (*iktisāb*) untuk mendapatkannya berdasarkan pendalilan (*istidlāl*).¹²⁰ Ia juga dinamakan sebagai *‘ilm al-muktasab* kerana mempunyai persamaan dari sudut usaha yang perlu dilakukan seseorang untuk mendapatkannya iaitu melalui penelitian dan aktiviti berfikir.¹²¹ Dalam hal ini, proses untuk memperolehi ilmu ini adalah melalui jalan pembuktian dan hujah terhadap dalil yang dikemukakan.

¹²⁰ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 9.

¹²¹ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 8; lihat juga Ṣabrī al-Ashwah, *al-Ma‘lūm min al-Dīn*, 17.

Al-Baghdādī membahagikan ilmu *al-naẓarī* kepada dua jenis iaitu *al-naẓar al-‘aqlī* dan *al-naẓar al-syar‘ī*.¹²² *Al-naẓar al-‘aqlī* adalah penelitian yang menggunakan dalil-dalil akal, manakala *al-naẓar al-syar‘ī* yang menggunakan pendekatan dalil syarak. Namun secara jelasnya al-Baghdādī menyebut terdapat empat jalan utama untuk memperolehi ilmu *naẓariyyah*. Pertamanya adalah pendalilan yang menggunakan akal melalui kaedah analogi (*al-qiyās*) dan kaedah penelitian (*al-naẓar*). Jalan kedua adalah melalui kaedah ujikaji atau eksperimen dan hukum-hukum adat. Yang ketiga melalui jalan syarak dan yang keempat berdasarkan kaedah ilham yang terdapat pada sebahagian manusia dan haiwan-haiwan.¹²³ Berdasarkan jalan-jalan ini, kaedah *al-qiyās*, ujikaji dan ilham (jalan pertama, kedua dan keempat) bolehlah dikelompokkan dalam *al-naẓar al-‘aqlī* manakala jalan syarak (jalan ketiga) berada pada kelompok *al-naẓar al-syar‘ī*. Keempat-empat jalan yang dimaksudkan oleh al-Baghdādī di atas boleh difahami sebagai dalil yang menjadi panduan terhadap proses *al-‘ilm al-naẓarī*.

Al-Baghdādī masih lagi bertapak atas metodologi yang dibangunkan oleh al-Ash‘arī yang tidak memisahkan pendekatan *naql* dan *‘aql* dalam membuktikan sesuatu perkara berdasarkan dalil-dalil syarak serta menggunakan pendekatan pemikiran akal.¹²⁴ Dalam hal ini, sesuatu perkara yang dibahaskan mestilah di atas landasan yang betul serta metodologi yang bersesuaian. Al-Baghdādī memberi contoh metodologi ujikaji (*tajārub*) dalam penelitian ilmu perubatan terhadap jenis-jenis ubat dan kaedah penyembuhan penyakit yang semestinya memerlukan penelitian yang begitu mendalam serta eksperimen terhadap proses tersebut.¹²⁵ Al-

¹²² al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 9.

¹²³ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 14.

¹²⁴ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 609.

¹²⁵ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 14.

nazar menerusi penelitian dan pendalilan akal pula dapat digunakan dalam menetapkan ketauhidan Allah berdasarkan penelitian terhadap kebaharuan alam ini. Manakala dalam perkara-perkara keagamaan, kaedah hukum fikah seperti halal, haram, sunat dan makruh adalah dalil-dalil yang difahami melalui jalan syarak.¹²⁶ Kesemua hukum-hukum syariah ini diperolehi melalui jalan kitab (al-Qur'an), Sunnah (hadith), ijmak dan qiyas.¹²⁷

Al-Baghdādī menyifatkan ilmu-ilmu syariah dalam kelompok *al-nazar* kerana kebenaran syariah terjelma dari kebenaran nabi dan kebenaran maklumat-maklumat yang dibawa nabi adalah melalui jalan *nazar* dan *istidlāl*.¹²⁸ Ini membawa maksud, penelitian perkhbaran hadis adalah melalui proses dan jalan tertentu sebagaimana yang difahami dalam ilmu periwayatan hadis. Sekiranya maklumat tersebut bersifat *ḍarūrī* yang bersumberkan *ḥissī* atau *badīhī* ia tidak dipersetujui dari kalangan ahli *ḥawas* dan *badīhī* serta dari golongan sofis sendiri. Kesemua dalil-dalil yang dikemukakan oleh al-Baghdādī tersebut adalah sah dan menepati kehendak *al-ʿaqlī* atau *al-naqlī* dalam mensabitkan ilmu berdasarkan jalan *al-nazar*.

Al-Baghdādī berbeza pandangan mengenai pembahagian ilmu *al-naẓarī* sebagaimana yang dilakukan oleh al-Bāqillānī yang menyebut terdapat tiga kaedah membawa kepada pendalilan ilmu *al-naẓarī* iaitu *al-ʿaqlī*, *al-syarʿī* dan *al-lughawī*.¹²⁹ Al-Baghdādī meletakkan kaedah pendalilan *al-lughawī* sebagaimana

¹²⁶ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 14.

¹²⁷ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 17.

¹²⁸ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 14-15.

¹²⁹ al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 15.

yang difahami al-Bāqillānī ke dalam pembahagian ilmu *al-naẓarī* kerana kaedah *lughawī* yang berkaitan hukum adat dapat difahami oleh penelitian akliyyah.

Ilmu *al-naẓarī* pada dasarnya adalah bersandarkan kepada ilmu *al-ḍarūrī* melalui proses penghasilan maklumat yang disertai gabungan pancaindera dan akal terhadap kenyataan premis-premis yang disusun.¹³⁰ Kedua-dua pembahagian *al-naẓar al-‘aqlī* dan *al-naẓar al-syar‘ī* memerlukan penelitian akal dalam memahami dalil-dalil yang dikemukakan. Namun, keterlibatan akal dalam ilmu *al-naẓarī* berbeza dengan ilmu *al-ḍarūrī* kerana akal dalam ilmu *al-naẓarī* perlu digunakan secara sistematik, mendalam, serius dan tersusun berdasarkan premis tertentu. Ia menggunakan kaedah-kaedah tertentu seperti metodologi deduktif, induktif, silogisme dan seumpamanya dalam menganalisis dalil-dalil yang dikemukakan. Umpamanya dalam kaedah qiyas atau silogisme, hujah-hujah disusun bagi menghasikan natijah dan kesimpulan berdasarkan premis-premis yang disusun.¹³¹

Premis-premis tersebut terdiri daripada *muqaddimah al-kubrā* (premis pertama) berbentuk *a priori* yang diterima secara umum dan disusuli oleh premis kedua iaitu *muqaddimah al-sughrā* yang lebih khusus. Hasil daripada susunan premis tersebut, dikeluarkan satu kesimpulan yang bersandarkan kepada susunan

¹³⁰ Ṣabrī al-Ashwah, *al-Ma‘lūm min al-Dīn*, 18.

¹³¹ Antara contoh bagi kaedah qiyas ini adalah sebagaimana berikut;

Premis Pertama - “semua jisim adalah tersusun”,

Premis Kedua - “semua benda yang tersusun adalah baharu”

Kesimpulan - “semua jisim adalah Baharu”

Lihat; Mohd Fauzi Hamat, “Format *al-Burhān* dalam Tradisi Pengajian Mantik: Analisis Terhadap Teks Kitab *al-Mustaṣfa Min ‘Ilm al-Uṣūl*, Karangan al-Imām al-Ghazzālī”, *Jurnal Afkar*, bil. 4 (Mei 2003), 115.

kedua-dua premis yang boleh mencapai tahap yakin dan pasti.¹³² Namun begitu sekiranya premis tersebut disusun secara tidak betul ia akan menghasilkan kesimpulan yang salah.

Dalam hal ini juga, ilmu *al-naẓarī* dari sudut akli bersifat tidak stabil serta terdedah kepada keraguan dan syak kerana pengetahuan ini boleh hilang dari ingatan. Namun ia boleh kembali dalam ingatan melalui proses mengingat kembali maklumat dan objek tersebut dalam pemikiran. Kemampuan mengingat berbeza antara satu sama lain berdasarkan kemampuan berfikir antara seorang dengan yang lain.¹³³

Sebagai kesimpulannya, penjelasan al-Baghdādī terhadap ilmu *al-ḍarūrī* dan *al-naẓarī* memberi gambaran proses dan cara untuk mendapatkan maklumat dari kedua-dua ilmu tersebut adalah berbeza. Kedudukan ilmu *al-naẓarī* pula adalah lebih tinggi dari sudut hierarkinya kerana ilmu *al-naẓarī* melibatkan semua aspek yang wujud pada ilmu *al-ḍarūrī* sedangkan proses ilmu *al-ḍarūrī* hanya melibatkan pengalaman, deria dan akal pada tahap yang paling mudah. Keadaan ini boleh digambarkan dengan contoh seseorang yang tidak sedarkan diri boleh mengingat kembali ilmu *al-ḍarūrī* namun berbeza dengan ilmu *al-naẓarī* yang sekiranya beliau meragui tentang kewujudan tuhan akan tetap meragunya walaupun ia sedar dari pengsan atau terjaga sehinggalah beliau menemui dalil-dalil yang dapat menghilangkan tentang keraguan tersebut.

¹³² Mat Rofa Ismail, *Mantik, Matematik dan Budaya Ilmu: Pendekatan Bersepadu dalam Tradisi Pengajian Islam* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1994), 98-99.

¹³³ Tsuroya Kiswati, *Al-Juwayni: Peletak Dasar Teologi Rasional Dalam Islam* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2002), 44.

3.3.4 *Al-Khabar*

Penjelasan al-Baghdādī tentang *al-khabar* sebagai sumber ilmu lebih mendalam berbanding al-Baqillānī yang menerangkan secara ringkas sahaja sebelum ini. Menurut al-Baghdādī, *al-khabar* terbahagi kepada dua iaitu khabar yang benar (*al-khabar al-ṣādiq*) dan khabar yang palsu (*al-khabar al-kāzib*). Khabar yang benar adalah bergantung kepada pemberi maklumat (*makhbarihi*) iaitu kebenaran orang yang menyampaikan berita tersebut (perawi). Sementara khabar yang salah berlawanan dengan khabar yang benar iaitu berlaku pendustaan orang yang menyampaikan berita tersebut.¹³⁴

Perbahasan al-Baghdādī tertumpu kepada bentuk pertama *al-khabar al-ṣādiq* sebagai sumber ilmu kerana ia menekankan dari sudut bilangan orang yang meriwayatkan sesuatu berita. Beliau menjelaskan terdapat tiga jenis khabar iaitu *mutawātir*, *āhād* dan *mutawāsiṭ*. Dari segi kedudukan, khabar *mutawātir* adalah yang paling tinggi kerana orang yang menyampaikan berita tersebut adalah dalam bilangan yang ramai pada setiap peringkat sehingga akal menolak kebarangkalian mereka untuk melakukan pendustaan terhadap apa yang disampaikan.¹³⁵ Khabar *mutawāsiṭ* yang juga dikenali sebagai khabar *mustafīḍ* berada pada kedudukan antara *mutawātir* dan *āhād*. Manakala khabar *āhād* berada pada kedudukan yang terakhir dari segi pembahagian ini.¹³⁶

¹³⁴ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 13.

¹³⁵ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 30; Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *‘Ulūm al-Hadīth wa Muṣṭalahu* (Bayrūt: Dār al-‘Ilm li al-Malāyin, 1984), 146, Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth* (al-Riyāḍ: Maktabah al-Ma‘ārif lil Nashr wa al-Tawzī‘, 2010), 23-24.

¹³⁶ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 13.

Dalam hal ini, khabar *mutawātir* termasuk salah satu ilmu yang diperoleh melalui jalan *al-ḍarūrī* yang membawa kepada keyakinan tanpa melalui jalan pembuktian. Hal ini kerana *mutawātir* bermaksud berturutan dari segi bilangan perawinya yang ramai dalam menyampaikan berita sehingga akal menolak kebarangkalian perawi tersebut untuk bersepakat berdusta terhadap berita yang disampaikan. Penerimaan maklumat melalui jalan *mutawātir* adalah berlaku dengan spontan sehingga memaksa (*iḍtirār*) manusia untuk mempercayainya disebabkan bilangan orang yang meriwayatkan tersebut adalah ramai. Ia tergolong dalam perkhabaran yang diterima (*maqbul*) seperti mengetahui tentang kewujudan sesebuah negeri dan khabar mengenai adanya nabi-nabi dan kerajaan sebelum kita.¹³⁷

Jika diteliti dari segi syarat *mutawātir* dalam ilmu periwayatan hadis, sesuatu khabar akan disahkan sebagai kategori *mutawātir* sekiranya menepati keempat syarat berikut:¹³⁸

1. Diriwayatkan oleh bilangan yang ramai. Terdapat perselisihan tentang bilangan had minimum perawi tersebut dalam pandangan ulamak. Namun pendapat yang dipilih (pandangan Maḥmūd al-Ṭaḥḥān) adalah berjumlah sepuluh orang bagi had minimum orang yang meriwayatkan tersebut.¹³⁹

¹³⁷ al-Baghdādī, *al-Farq Bayn al-Firāq*, 312.

¹³⁸ al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*, 24.

¹³⁹ Beberapa pengkaji hadis berbeza pendapat dalam menentukan bilangan minimum dalam menentukan perawi bagi hadis *mutawātir*, ada yang menetapkan bilangan empat (4) sudah memadai. Sebahagian pandangan lain pula ada yang menyatakan lima (5) orang, sepuluh (10) orang, dua belas (12) orang, empat puluh (40) orang, tujuh puluh orang (70) dan tiga ratus tiga belas (313) orang. Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalaḥu*, 147.

2. Bilangan yang ramai mestilah pada setiap *ṭabaqah* iaitu dari permulaan hingga ke pengakhiran.
3. Mustahil berlakunya persepakatan untuk berdusta terhadap berita tersebut.
4. Hendaklah perkhabaran tersebut bersandar kepada pancaindera (*al-ḥissī*) seperti “kami dengar (*sami’nā*), kami lihat (*ra’ainā*), kami sentuh (*lamsnā*) dan sebagainya. Namun sekiranya perkhabaran tersebut bersandarkan kepada ‘*aqlī* seperti berkata “alam ini baharu” maka ia tidak diterima sebagai khabar *mutawātir*.

Berdasarkan pensyaran yang dijelaskan di atas, maka sesuatu khabar *mutawātir* adalah bersifat *al-darūrī* iaitu manusia boleh mencapai pengetahuannya kepada yakin dan membenarkannya secara pasti “*taṣḍīqan jāziman*” terhadap berita tersebut. Keadaan ini sebagaimana seseorang yang melihat dengan pancainderanya sehingga tidak wujud keraguan terhadap kebenaran apa yang dilihatnya tanpa perlu penelitian (*al-naẓar*) terhadap kajian tentang sanad atau *rijāl* (periwayat hadis). Oleh yang demikian, kesemua khabar *mutawātir* adalah diterima dan tidak perlu berhajat kepada penelitian yang panjang.¹⁴⁰

Namun begitu, khabar *āḥād* berbeza dari sudut penerimaannya yang memerlukan *al-naẓar* dan *al-istidlāl* bagi menentukan sama ada diterima (*maqbul*) atau ditolak (*mardūd*). Dalam hal ini, al-Baghdādī menjelaskan syarat-syarat khabar *āḥād* iaitu bersambungannya sanad, keadilan perawi dan yang ketiga adalah sah sandaran matannya yang bukan mustahil pada akal.¹⁴¹ Penelitian pada syarat-

¹⁴⁰ al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*, 24-25.

¹⁴¹ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 22-23.

syarat yang dikemukakan oleh al-Baghdādī adalah penting kerana khabar *āḥād* tidak memenuhi syarat-syarat *mutawātir* atau tidak memenuhi sebahagian daripada syaratnya.¹⁴² Ini kerana khabar *āḥād* tidak mempunyai bilangan ramai terhadap orang yang menyampaikan berita tersebut dan tidak berturutan dalam setiap peringkat sanad. Oleh yang demikian, al-Baghdādī menetapkan perlunya penelitian terhadap sanad, perawi dan juga matannya.

Al-Baghdādī dalam hal ini menolak hadis *āḥād* untuk digunakan sebagai hujah dalam akidah kerana pendalilan khabar *āḥād* tidak bersifat *qat'iyyah al-thubut*, sedangkan akidah didasari oleh keyakinan yang *jazm* dan *yaqīn*.¹⁴³ Namun sekiranya sandaran sanad tersebut adalah sah serta matan atau teks perkhabaran adalah perkara yang bukan mustahil pada akal, maka ia wajib diamalkan sebagaimana dalam hukum fikah bagi menentukan hukum-hukum syariah dalam ibadat, muamalat dan perkara yang berkaitan halal-haram.

Sementara itu, khabar *mutawāsiṭ* (pertengahan) antara *mutawātir* dan *āḥād* sebagaimana yang difahami oleh al-Baghdādī juga bersifat *muktasabah* (usaha) berdasarkan *al-nazar* dan *al-istidlāl* bagi mengesahkan kesahihan khabar tersebut. Sekiranya jenis khabar ini menepati metodologi yang ditetapkan, ianya adalah setaraf dengan khabar *mutawātir* yang wajib diyakini serta diamalkan. Perbezaan kedudukan adalah dari sudut syarat yang ditetapkan antara keduanya di mana *mutawāsiṭ* memerlukan kepada pendalilan dan penelitian sedangkan keyakinan yang diperolehi daripada *mutawātir* bertaraf *al-ḍarūrī* yang tidak memerlukan kepada penelitian yang panjang. Khabar *mutawāsiṭ* lebih cenderung kepada

¹⁴² Muhammad Rashidi bin Haji Wahab dan Mohd Faizul bin Azmi, “Kedudukan Hadis *Aḥad* Dalam Akidah”, *Jurnal HADIS: Jurnal Ilmiah Berimpak*, bil. 4 (Disember, 2012), 98.

¹⁴³ Rashidi dan Faizul, “Kedudukan Hadis *Aḥad* Dalam Akidah”, 101.

khavar *āḥad* dari sudut pendalilan yang perlu digunakan. Namun dari segi keyakinan ia mencapai tahap *mutawātir* yang wajib diyakini dan diamalkan.¹⁴⁴

Penjelasan al-Baghdādī berkenaan *al-khabar* sebagai satu sumber perbahasan yang sah adalah berdasarkan metodologi yang telah ditetapkan bagi setiap pembahagian bersesuaian dengan objektif dan matlamat ilmu sendiri iaitu mencapai tahap yang meyakinkan. Ini kerana ia melibatkan sekumpulan individu atau manusia yang membawa berita atau sesuatu dakwaan. Dakwaan tersebut dapat diterima secara *al-ḍarūrī* atau *al-naẓarī* adalah bergantung kepada bilangan orang yang menyampaikan berita tersebut. Hal ini sekaligus menolak dakwaan golongan yang menyeleweng yang mempertikaikan setiap jenis khabar di atas. Khabar *mutawātir* ditolak oleh golongan Syiah Rafidah atas sangkaan mereka bahawa telah berlaku perubahan dan pindaan terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah yang telah dilakukan oleh para sahabat. Juga sangkaan al-Nazzām bahawa terdapat kesepakatan untuk berbohong dari kalangan Ijma' al-Ummah. Sedangkan jika diteliti syarat-syarat penentuan hadis *mutawātir* adalah mustahil dari segi *al-ḍarūrī* untuk menolak kaedah penerimaan khabar tersebut.¹⁴⁵

Sebagai kesimpulannya, perbahasan al-Baghdādī terhadap *al-khabar* tertumpu kepada kefahaman beliau dalam aspek metodologi periwayatan hadis. Setiap jenis khabar yang dijelaskan adalah berbeza dari sudut tahap keyakinan penerimaan khabar tersebut sama ada bersifat *al-ḍarūrī* atau *al-naẓarī*. Penekanan beliau terhadap khabar sebagai sumber ilmu dalam perbahasan kalam merupakan sebahagian daripada prinsip-prinsip Ahli Sunnah Wal Jama'ah dalam menetapkan

¹⁴⁴ al-Baghdādī, *al-Farq Bayn al-Firāq*, 313.

¹⁴⁵ al-Baghdādī, *al-Farq Bayn al-Firāq*, 315.

hakikat ilmu sekaligus menolak dakwaan orang yang menolak sumber-sumber al-khabar dalam akidah dan syariah.

3.4 KESIMPULAN

Perbahasan epistemologi dalam wacana Ilmu Kalam al-Ash‘irah pada peringkat awal telah disusun dengan begitu baik oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī. Penerangan tentang konsep ilmu menurut tokoh-tokoh ini walaupun secara ringkas, namun sudah ada susunan yang sistematik dalam menghubungkan perbahasan ilmu dengan konsep akidah yang diyakini.

Perbincangan tentang konsep ilmu dalam pendahuluan karya Ilmu Kalam yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī juga sebagai tuntutan semasa dalam memelihara akidah dari unsur-unsur penyelewengan mengelirukan yang meresapi dalam pemikiran umat Islam pada waktu tersebut. Selain itu, mereka berdua juga tertumpu dalam memberi jawapan dan menolak hujah-hujah yang dikemukakan oleh golongan *al-ahwā’* dari Muktazilah, al-Dahriyyah, al-Karamiyyah, al-Sumaniyyah, al-Rafidah dan sebagainya.

Walaupun terdapat perbezaan pandangan al-Bāqillānī dan al-Baghdādī tentang beberapa aspek teori ilmu yang dikemukakan, ia lebih kepada aspek teknikal sesuai dengan kefahaman masing-masing serta tuntutan kepada penjelasan teori tersebut. Namun begitu, al-Bāqillānī dan al-Baghdādī masih lagi menaungi pemikiran al-Ash‘arī dalam perbahasan akidah yang menyepadukan antara nas *‘aqlī* dan *syar‘ī*. Ia menjadi asas kepada perbahasan ilmu dengan mengemukakan dalil-dalil yang menyakinkan sehingga mampu menjadi hujah

yang benar dalam berhadapan dengan pihak yang bertentangan dalam akidah. Dalam perkembangan ilmu selanjutnya, perbahasan ilmu dalam pendahuluan sesuatu karya juga menjadi pemangkin kepada ilmu lain seperti ilmu fikah, *uṣūl al-fiqh* dan lain-lain ilmu berdasarkan kepada ketelitian terhadap dalil-dalil yang dikemukakan terutamanya melalui perbahasan *al-naẓar* dan *al-istidlāl*.

Kaedah perbahasan epistemologi juga menjadi hujah-hujah yang kukuh melalui asas yang dikemukakan dalam perbahasan Ilmu Kalam. Ia sesuai dengan matlamat Ilmu Kalam sendiri iaitu mengukuhkan keyakinan agama berdasarkan pendekatan pegangan keagamaan dengan mengemukakan hujah-hujah yang muktamad dan menolak sebarang keraguan dalam prinsip-prinsip akidah. Adalah sesuatu yang perlu diketahui juga bahawa perbahasan epistemologi bukan sahaja menjadi sumber pengetahuan ilmu tetapi sebagai suatu asas dalam pegangan al-Ashā'irah. Ini sekaligus menolak pegangan yang menyeleweng yang bercanggah dengan perbahasan akidah yang sebenarnya.

Dalam hal ini, pendekatan dan metodologi perbahasan ilmu yang dimulakan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī dilihat mampu mendepani polemik serta cabaran semasa dari sudut pemikiran dan akidah. Oleh yang demikian, pendekatan ini wajar dihargai kerana ia banyak mempengaruhi penulisan karya-karya akidah yang muncul dalam aliran al-Ashā'irah selepasnya.

BAB 4: ANALISIS PERBAHASAN EPISTEMOLOGI KALAM MENURUT PERSPEKTIF AL-BĀQILLĀNĪ DAN AL-BAGHDĀDĪ

4.1 PENDAHULUAN

Dalam perbincangan epistemologi kalam yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī pada bab tiga sebelum ini, terdapat beberapa isu dan perbahasan yang perlu dianalisis secara ilmiah melalui perspektif pemikiran kedua tokoh ini.

Melalui perbahasan ilmu yang dikemukakan, al-Bāqillānī dan al-Baghdādī telah meletakkan sandaran yang kukuh melalui kaedah akliyyah yang mendasari teori-teori epistemologi mereka. Kaedah-kaedah epistemologi yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī juga menjadi rujukan generasi terkemudian (*muta'akkhirīn*) dalam merangka teori epistemologi yang lebih menyeluruh. Namun begitu, mereka juga tidak terlepas daripada menerima kritikan dan olahan semula beberapa orang pengikut al-Ashā'irah dalam usaha membentuk rangka pemikiran epistemologi yang sempurna.

Oleh yang demikian, penulisan pada bab ini akan tertumpu dengan meneliti pemikiran epistemologi perspektif al-Bāqillānī dan al-Baghdādī dari segi usaha dan sumbangan yang telah dilakukan oleh mereka seperti melakukan pemurnian terhadap takrif ilmu dan mengetengahkan kesepaduan dalam sumber ilmu Islam serta kaedah berinteraksi dengannya. Selain itu juga, antara usaha penting yang boleh dinilai adalah melalui perbahasan epistemologi mereka dengan membina kerangka akliyyah dalam asas ilmu serta menegaskan tentang hakikat dan kebenaran ilmu Islam.

4.2 PEMURNIAN TERHADAP TAKRIF ILMU

Perbahasan mengenai takrif ilmu amat ditekankan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī di awal wacana epistemologi kalam mereka. Penekanan terhadap beberapa istilah-istilah penting seperti *ma‘rifah*, *ma‘lūm*, *shay’* dan *i‘tiqād* memainkan peranan penting dalam terma definisi ilmu yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī.

Melalui pendefinisian yang dilakukan, ia memberi gambaran serta impak ke atas setiap perbahasan ilmu yang dikemukakan. Dalam perbahasan terhadap takrif ilmu, al-Bāqillānī memberi tumpuan yang jelas terhadap definisi yang dikemukakan terutamanya terhadap istilah *ma‘lūm* bagi menggantikan *al-shay’*. Sebaliknya al-Baghdādī tertumpu dalam menolak takrifan yang dikemukakan oleh golongan Muktazilah terhadap dua istilah iaitu *al-i‘tiqād* dan *al-shay’*.

Oleh yang demikian, dalam perbahasan terhadap takrif ilmu, mereka memainkan peranan dalam membuat rumusan dan mengharmonikan beberapa istilah pengetahuan sehingga membawa suatu definisi ilmu yang terbaik bagi menangani salah faham terhadap konsep ilmu pada zaman tersebut.

4.2.1 Menyediakan Definisi Ilmu Yang Kukuh dan Komprehensif

Dalam takrifan ilmu yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī iaitu “*ma‘rifah al-ma‘lūm ‘alā mā huwa biḥ*” (mengetahui terhadap perkara yang diketahui sebagaimana ianya)¹ telah membuka satu ruang yang besar terhadap perbahasan

¹ Abī Bakr Muḥammad bin al-Ṭayyib bin al-Bāqillānī, *al-Tamhīd fī al-Radd ‘Alā Mulḥidah al-Mu‘aṭṭilah wa al-Rāfiḍah wa al-Khawārij wa al-Mu‘tazilah*, (Al-Qāhirah: Maṭba‘ah Lajnah al-Ta’līf wa al-Tarjūmah wa al-Nashr, 1947M./1366H.), 34; lihat al-Bāqillānī, *al-Inṣāf fī mā Yajib*

epistemologi kalam itu sendiri. Definisi ini menurut al-Bāqillānī juga adalah definisi yang *ṣaḥīḥ* dan *thābit* kerana ia melingkungi dan meliputi apa yang didefinisikan. Perbahasan tentang istilah “*ma ‘lūm*” (perkara yang diketahui) telah membuka ruang dalam menggambarkan sesuatu benda atau objek yang luas di mana “objek yang diketahui” terdiri juga daripada objek yang tidak wujud sama ada objek tersebut benda atau bukan benda.

Bagi maksud ini, *ma ‘lūm* bukanlah hanya terhad kepada cerapan indera fizikal sahaja tetapi juga yang boleh difahami oleh akal yang bersifat imaginasi atau realiti. Dalam hal ini, al-Bāqillānī cuba mengaitkan peranan akal dalam memahami objek-objek yang diketahui. Sekiranya objek ilmu tersebut dikaitkan dengan perkara-perkara keagamaan, akal boleh mentafsirkan perkara tersebut dari segi hukum akliyyah yang bersifat wajib diterima, mustahil dan harus. Bagi tujuan ini, akal boleh bersifat menetapkan atau menafikan sesuatu. Sebagai contoh, dalam memahami hukum wajib akliyyah, ia bermaksud sesuatu objek ilmu dapat diterima oleh akal. Manakala mustahil pula bermaksud ditolak oleh akal. Sementara harus pula bersifat boleh diterima atau ditolak oleh akal.

Gambaran yang lebih jelas terhadap pengistilahan *ma ‘lūm* yang dikemukakan dalam definisi ilmu al-Bāqillānī lebih difahami apabila beliau cuba

I’tiqāduhu wa lā Yajūzu al-Jahl Bih, (al-Qāhirah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 2000), 13. Walaupun begitu, definisi ini telah dikritik oleh al-Āmidī kerana dua faktor; 1) Definisi yang tidak menyeluruh dan tidak menyentuh tentang ilmu tuhan dan tuhan tidak disebut sebagai ‘Ārif, 2) Pembaziran dalam mendefinisikan ilmu disebabkan objek yang diketahui (*al-ma ‘lūm*) di ambil daripada ilmu bahkan pendefinisian tersebut adalah lebih kabur daripada ilmu itu. al-Imam Saif al-Dīn al-Āmidī, *Abkār al-Afkār fī Uṣūl al-Dīn*, taḥqīq Aḥmad Muḥammad al-Mahdī (Al-Qāhirah: Dār al-Kutub wa al-Wasā’iq al-Qawmiyyah, 2009), 1:74, Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas: Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2005), 86. Namun begitu penulis berpendapat, definisi yang dikemukakan oleh al-Baqillani adalah suatu yang bersesuaian pada ketika itu berdasarkan latar belakang dan wacana perbahasan kalam pada zaman tersebut di mana al-Baqillani mengemukakan satu definisi dalam berhujah terhadap definisi Muktaẓilah *ma ‘rifah al-shay’ ‘alā ma huwa bihi*.

mengaitkan konsep *ma'lūm* melalui perbahasan terhadap jenis-jenis maklumat yang terbahagi kepada dua iaitu *mawjūd* dan *ma'dūm*. Ini kerana *mawjūd* dan *ma'dūm* mempunyai kaitan yang rapat terhadap pengistilahan *ma'lūm* yang dikemukakan. Ia sebagai gambaran bahawa *ma'lūm* adalah tidak terhad ke atas aspek-aspek yang wujud sahaja, bahkan sesuatu yang tidak wujud juga boleh difahami melalui gambaran atau imaginasi akal.

Dalam definisi *mawjūd* yang dikemukakan, al-Bāqillānī mendefinisikannya sebagai “*al-shay' al-thābit al-kā'in*” (sesuatu yang wujud dan ada).² Ini kerana maksud *al-shay'* pada gambaran al-Bāqillānī adalah sesuatu yang wujud sama ada bersifat realiti atau imaginasi. Dalam hal ini, sesuatu yang bersifat realiti atau imaginasi yang dimaksudkan boleh berlaku terhadap perkara-perkara yang lepas, pada masa sekarang dan juga pada masa akan datang. Bagi mengukuhkan hujah ini, al-Bāqillānī mengaitkan lafaz *ithbāt* (menetapkan), dan lafaz “*naḥī*” iaitu menafikan sesuatu yang tidak wujud dari segi hakikat. Dalam memahami perkara tersebut, al-Bāqillānī membawa contoh “aku tidak mengambil dari Zaid sesuatu”, “aku tidak mendengar dari Zaid sesuatu” dan “aku tidak melihat sesuatu” menunjukkan lafaz *naḥī* kepada objek atau kenyataan walaupun lafaz “sesuatu” yang disebutkan tidak wujud. Manakala lafaz *ithbāt* pula tertumpu dalam menetapkan sesuatu seperti “aku telah mengambil, mendengar dan melihat sesuatu.”³ Oleh yang demikian, maksud “sesuatu” dalam lafaz *naḥī* yang dikemukakan tersebut bermaksud objek tersebut adalah wujud walaupun dari segi hakikatnya perbuatan tersebut tidak wujud atau tidak pernah dilakukan.

² al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 40; al-Bāqillānī, *al-Insaf*, 15.

³ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 40; al-Bāqillānī, *al-Insaf*, 15.

Dalam hal ini juga, pembahagian *ma'lūm* yang menggantikan *al-shay'* membawa implikasi kepada pembahagian maklumat yang terdiri daripada *mawjūd* dan *ma'dūm*. Ini bagi tujuan tidak menyempitkan konsep ilmu yang hanya terikat kepada benda-benda yang wujud sahaja. Ia membuka ruang yang lebih luas dalam menetapkan kewujudan Allah S.W.T dan kewujudan objek-objek ilmu lain melalui ketetapan hukum akal yang terdiri dari wajib, mustahil dan harus.

Oleh yang demikian, bagi mencapai maksud ketidakwujudan (*al-ma'dūm*) sebagaimana yang dijelaskan, al-Baqillani membahagikan *al-ma'dūm* tersebut kepada lima bahagian:

1. *ma'dūm* yang bersifat kekal selamanya.
2. *ma'dūm* yang bersifat tidak wujud selamanya tetapi harus wujud.
3. *ma'dūm* yang tidak wujud pada masa kini tetapi akan wujud pada masa akan datang.
4. *ma'dūm* yang tidak wujud pada masa sekarang tetapi wujud pada masa-masa yang lepas.
5. *ma'dūm* yang bersifat mungkin wujud dan mungkin juga tidak wujud. Ia bergantung kepada *qudrah* (kekuasaan) Allah S.W.T untuk mewujudkan sesuatu atau tidak mahu mewujudkan sesuatu.⁴

Melalui gambaran terhadap perbahasan terhadap *mawjūd* dan *ma'dūm*, ia adalah sebagai satu penjelasan yang kukuh bahawa *ma'lūm* (objek atau perkara yang diketahui) bukanlah hanya terbatas melalui sesuatu yang bersifat fizikal

⁴ al-Bāqillānī, *al-Tamhid*, 40.

sahaja bahkan objek-objek yang tidak wujud sama ada ia bersifat wajib, mustahil atau harus juga merupakan sesuatu yang boleh didefinisikan sebagai ilmu.

Sementara itu dalam membahaskan tentang takrif ilmu, al-Baghdādī pula tertumpu kepada istilah *al-‘ilm* bagi menggantikan *i’tiqād* selain daripada menolak istilah *al-shay’* bagi menggantikan istilah *al-ma‘lūm*. Namun begitu, berdasarkan pemerhatian penulis dalam karya *Uṣūl al-Dīn*, al-Baghdādī tidak mengemukakan defnisi beliau yang tersendiri terhadap takrif ilmu. Usaha beliau lebih kepada kritikan dan hujah kepada definisi yang dikemukakan oleh kelompok Muktaẓilah terhadap definisi yang dikemukakan. Definisi tersebut ialah;⁵

1. Ilmu sebagai mempercayai sesuatu benda sebagaimana ianya “*I’tiqād al-shay’ ‘alā mā huwa bih*”. Definisi yang dikemukakan oleh Al-Ka‘bī.
2. Ilmu sebagai mempercayai sesuatu benda sebagaimana ianya berdasarkan keperluan atau dalil-dalil “*I’tiqād al-shay’ ‘alā mā huwa bih ‘an ḍarūrah aw al-dilālah*”. Definisi yang dikemukakan oleh Al-Jubbā’ī.
3. Ilmu sebagai mempercayai sesuatu benda sebagaimana ianya bersama kepuasan diri seseorang “*I’tiqād al-shay’ ‘alā mā huwa bih ma‘a sukūn al-naḥs ilayh*”. Definisi yang dikemukakan oleh Abū Hāshim

Menurut al-Baghdādī, definisi yang mengaitkan ilmu dengan *i’tiqād* adalah sesuatu yang tertolak kerana mengeneipkan sifat *al-‘ilm* yang dimiliki

⁵ Abū Maṣṣūr ‘Abd al-Qāhir bin Ṭāhir al-Tamīmī al-Baghdādī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn* ([al-Qāhirah]: Dār al-Zāhid al-Qudsī, t.t), 13.

Allah S.W.T dalam pendefinisian ilmu. Dalam hal ini, latar belakang teologi serta kefahaman dalam menetapkan sama ada Allah S.W.T mempunyai sifat atau tidak mempunyai sifat, memberi kesan yang jelas terhadap definisi yang dibahaskan sama ada dari kalangan Muktaزيلah atau yang cuba dibahaskan oleh al-Baghdādī.

Bagi mengelakkan kekeliruan dalam istilah *i'tiqād* yang dikemukakan oleh golongan Muktaزيلah, al-Baghdādī berhujah seandainya ilmu disamakan dengan *i'tiqād* akan membawa kefahaman bahawa seorang yang mengetahui sesuatu benda akan terus mempercayainya. Dalam konteks hari ini, keadaan ini boleh diibaratkan dengan contoh apabila orang bukan Islam atau golongan orientalis yang mempelajari dan mengkaji tentang ilmu-ilmu Islam, tidak akan membawa kepada kepercayaan beliau kepada Islam walaupun maklumat dan ilmunya mengenai Islam tercapai. Begitu juga sebaliknya seorang muslim yang mengetahui dengan mengkaji dan mempelajari agama-agama lain seperti agama Kristian, Yahudi, Buddha, Hindu dan sebagainya tidak membawa kepada *i'tiqād* sekiranya kefahaman terhadap definisi ilmu Muktaزيلah diaplikasikan. Dalam perbincangan seterusnya, al-Baghdādī berhujah bahawa Allah S.W.T berilmu dengan sifat *al-'ilm* Nya bukannya dengan *i'tiqād* yang tidak mempunyai sandaran sama ada dari al-Qur'an mahupun Hadith bagi menunjukkan bahawa *mu'taqid* merupakan satu satu daripada nama-nama Allah S.W.T.

Selanjutnya terhadap istilah *al-shay'* yang digunakan dalam definisi ilmu golongan Muktaزيلah, pandangan al-Baghdādī hampir menyerupai pandangan yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī di mana beliau berhujah bahawa istilah *al-shay'* sekiranya diaplikasikan dalam definisi ilmu hanya membatasi objek yang diketahui yang bersifat *mawjūd* sahaja sedangkan perkara-perkara kemustahilan

“*al-muḥālat*” boleh juga difikirkan walaupun secara hakikatnya perkara tersebut tidak wujud “*ma’dūm*”. Hakikat ini jelas bahawa al-Baghdādī menerima istilah *ma’lūm* sebagaimana dikemukakan oleh al-Bāqillānī yang merupakan istilah paling sesuai bagi menggambarkan terhadap objek ilmu berbanding istilah *al-shay’*.

Sebagai kesimpulannya, al-Bāqillānī dan al-Baghdādī amat menekankan kepada pengistilahan terhadap definisi ilmu dalam perbahasan epistemologi kalam. Ini bagi mengelakkan kesalahfahaman terhadap konsep dan istilah yang dikemukakan sekaligus membawa kepada keclaruan konsep terhadap kalam secara keseluruhan. Bagi mencapai maksud ini, hujah-hujah akliyyah dan naqliyyah telah digunakan bagi mengukuhkan pendefinisian ilmu yang digunakan oleh keduanya.

4.2.2 Tidak Menyempitkan Ruang Perbahasan Ilmu

Sesuatu yang boleh dimanfaatkan melalui takrifan ilmu yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī iaitu “*ma’rifah al-ma’lūm ‘alā mā huwa biḥ*” (mengetahui terhadap perkara yang diketahui sebagaimana ianya)⁶ adalah ketika umat Islam berhadapan dengan cabaran ilmu Islam dan sains Barat. Dalam kebudayaan dan peradaban Barat, pengertian yang sempit terhadap ilmu hanya dirujuk kepada bidang sosiologi dalam pengertian sains alam sekitar atau masyarakat.⁷ Bagi maksud ini, ilmu dalam konteks sains Barat terhad perbicaraannya kepada alam sekeliling dan

⁶ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 34; al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 13.

juga sesuatu yang boleh dikaji di alam duniawi semata-mata. Masalah ini terjadi kerana menurut al-Attas;

...Barat tidak mengakui Realiti untuk mengarahkan pandangannya, tidak ada satu Kitab Suci yang dapat menegaskan dan menunjukkan dalam kehidupan, tidak ada seorang pembimbing, seorang manusia universal, yang katanya, perbuatannya, tindakannya serta seluruh kehidupannya dapat dijadikan contoh teladan dalam kehidupan.⁸

Melalui definisi yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī, sesuatu yang disebut sebagai ilmu tidak harus disempitkan ruang perbahasannya terhadap perkara-perkara fizikal yang wujud sahaja. Keadaan memahami konsep ilmu dalam kerangka rasionaliti membawa implikasi kepada kekurangan nilai yang hanya boleh diukur dengan Sains dan akal semata-mata.

Ciri-ciri ilmu yang dikembangkan oleh Barat dalam ruang lingkup akal dan sains sahaja menjadi antara faktor penyebab kepada pengurangan nilai yang boleh diukur dengan kebendaan mata-mata. Pengalaman dunia Barat yang terikat dengan pengaruh gereja, cuba dirungkaikan melalui cara berfikir yang bebas dari mistik sehingga membawa kepada pemikiran rasional sekaligus mengakibatkan kerosakan pada nilai ilmu berdasarkan sesuatu kepercayaan atau nilai hanya diakui sekiranya bertepatan dengan logik pemikiran dan sains. Lantaran itu, kaedah ilmu Barat cuba membataskan objek ilmu pengetahuan melalui fenomena alam dan masyarakat yang hanya boleh diukur dan dikaji.

Dalam usaha untuk tidak menyempitkan konsep ilmu juga, al-Bāqillānī membahagikan maklumat kepada dua bahagian iaitu *mawjūd* dan *ma'dūm*.

⁷ Syed Muhammad Naquib al-Attas, "Dewesternisasi Ilmu," *Jurnal Terjemahan Alam & Tamadun Melayu*, bil. 1, no. 2 (2010), 18.

⁸ al-Attas, "Dewesternisasi Ilmu," 18.

Penerangan tentang jenis-jenis maklumat ini merupakan rentetan daripada beberapa konsep ilmu yang dikemukakan oleh beliau sebelum ini. Secara jelasnya perbahasan ini penting diketengahkan oleh al-Bāqillānī sebagai gambaran yang jelas daripada konsep *al-ma'lūm* yang dibawa oleh beliau melalui definisi ilmu “*ma'rifah al-ma'lūm 'alā mā huwa biḥ*” (mengetahui terhadap perkara yang diketahui sebagaimana ianya).

Bagi tujuan ini, huraian terhadap *mawjūd* dan *ma'dūm* yang ditekankan oleh al-Bāqillānī telah membawa kepada penjelasan yang kukuh bahawa *al-ma'lūm* bukanlah sesuatu yang wujud semata-mata. Bahkan ketidakwujudan juga merupakan sebahagian yang boleh difahami dalam menjelaskan tentang definisi ilmu. Hal ini sekaligus menolak dakwaan konsep *al-shay'* yang dijelaskan oleh Muktaṣilah dalam definisi ilmu mereka.

Dalam mensabitkan kewujudan yang bersifat baharu, al-Bāqillānī menentengahkan konsep *jism*, *jawhar* dan *'arad* dalam metafizikanya. Kebaharuan alam merupakan himpunan *jawhar-jawhar* tunggal (*jawhar al-fard*) dan *'arad* yang terdiri daripada sifat-sifat, keadaan warna, rasa dan seumpamanya. Keadaan sifat ini sentiasa berubah-ubah dan berlawanan mengikut kesesuaiannya. *Al-'ard* tidak mungkin berdiri dengan sendirinya, juga tidak mungkin *al-'ard* berada pada dua waktu yang sama seperti keadaan hitam dan putih dalam suatu masa. Hasil gabungan *jawhar* dan *arad* melahirkan jisim dalam wujud. Penggabungan *jawhar* dan penggantian *'arad* tidak terjadi dengan sendirinya tetapi dengan kehendak Allah S.W.T secara mutlak.⁹ Konsep yang diketengahkan ini merupakan dalil

⁹ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 41- 42.

dalam menetapkan kewujudan alam yang bersifat baharu di mana akal mampu untuk memahaminya.

Oleh yang demikian, pemahaman yang jelas terhadap takrif ilmu yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī wajar dinilai bahawa sesuatu yang bersifat ilmu tidak hanya dibatasi kepada perkara-perkara fizikal. Dalam hal ini, objek ilmu yang dimaksudkan oleh al-Bāqillānī wajar bersifat menyeluruh yang meliputi kerangka perbahasan yang luas meliputi alam kebendaan dan bukan kebendaan. Dengan sebab itu, dalam perbahasan tentang sumber-sumber ilmu, al-Bāqillānī tidak menghadkan saluran ilmu hanya kepada pancaindera dan akal semata-mata. Ini kerana kedua sumber ini hanya membataskan kepada objek pengetahuan yang bersifat rasionaliti dan empirikal. Oleh itu, elemen *ma'rifah* yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī dalam takrif ilmu beliau merupakan suatu proses mengetahui (kognisi) yang meliputi objek ilmu dari saluran yang paling rendah iaitu pancaindera diikuti oleh akal dan selanjutnya sumber-sumber wahyu.

Sementara itu pula, kritikan al-Baghdādī terhadap definisi ilmu yang dikemukakan oleh golongan Muktaẓilah pada zamannya juga merupakan sesuatu yang mempunyai nilai ilmiah yang tinggi. Kritikan al-Baghdādī terhadap istilah *i'tiqād* dalam definisi Muktaẓilah yang menyamakan antara kepercayaan "*i'tiqād*" dengan ilmu mempunyai asas yang kukuh. Ini kerana kepercayaan yang dimaksudkan boleh berada pada dua kedudukan iaitu kepercayaan yang benar atau kepercayaan yang salah. Hal ini berbeza dengan sifat ilmu pengetahuan yang perlu kepada keyakinan yang *jazm* dan *thubūt*. Berdasarkan kritikan al-Baghdādī ini, kepercayaan tidak boleh dianggap sebagai pengetahuan sekalipun ia sudah membawa hujah-hujah yang dianggap benar.

Sekiranya dinilai kembali, menyamakan kepercayaan dengan ilmu pengetahuan hampir sama dengan definisi ilmu dalam fahaman Barat “*justified true belief*” (suatu kepercayaan yang dijustifikasi benar) yang dikemukakan oleh Plato sejak zaman Yunani.¹⁰ Definisi ini telah diterima dalam takrif ilmu barat bahawa suatu kepercayaan dianggap sebagai benar sekiranya mempunyai justifikasi. Dalam fahaman ini, sekiranya alasan yang dikaitkan dengan justifikasi dianggap betul, ia sudah dikira sebagai suatu kepercayaan yang benar. Sebagai contoh;

Elemen	Kenyataan
<i>Belief</i> (Kepercayaan)	Ali mempercayai bahawa wang syiling yang dilemparnya akan menghasilkan gambar bahagian hadapan syiling (kepala).
<i>Justification</i> (Justifikasi)	Ali percaya keadaan tersebut kerana sudah berkali-kali beliau melempar syiling tersebut, belum terjadi wang syiling jatuh pada bahagian belakang (ekor).
<i>True</i> (Benar)	Setelah melempar buat sekian kalinya, ternyata wang syiling tersebut jatuh pada bahagian kepala.

Berdasarkan contoh di atas, masalah yang wujud dalam takrif ilmu Plato adalah pada elemen justifikasi yang dikemukakan kerana terdapat dua kondisi pada wang syiling tersebut berdasarkan kepada tekaan yang bersifat anggapan semata-mata. Oleh itu, selagimana wujudnya anggapan ini, ia tidak boleh dinilai sebagai pengetahuan walaupun sudah wujud kepercayaan dan kebenaran. Keadaan

¹⁰ Graham Dawson, “Justified True Belief Is Knowledge”, *The Philosophical Quarterly* (1950-), vol. 31, no. 125, 315-329.

ini bertentangan dengan hakikat ilmu yang perlu disandarkan kebenarannya secara yakin tanpa wujud unsur seperti ‘*syak*’, ‘*wahm*’ dan ‘*ẓann*’.¹¹

Oleh yang demikian, dalam hujah yang dikemukakan oleh al-Baghdādī, sesuatu pengetahuan tidak boleh disandarkan kepada kepercayaan dan andaian semata-mata. Sekiranya berlaku, ia hanya boleh diklasifikasikan sebagai maklumat yang berdasarkan kepada persepsi semata-mata. Dalam keadaan ini, maklumat yang diperolehi tersebut perlu diperjelaskan kedudukan bagi membezakan antara objek yang diperolehi tersebut adalah pengetahuan ataupun sekadar maklumat. Kenyataan-kenyataan yang dijelaskan perlu di analisis secara mendalam dan tersusun bagi membezakan antara maklumat dan pengetahuan.

4.3 KESEPADUAN ILMU DAN KAEDAH BERINTERAKSI DENGANNYA

Pengukuhan epistemologi al-Ashā‘irah khususnya yang ditekankan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī adalah sesuatu yang relevan sepanjang zaman dengan meletakkan susunan hierarki sumber ilmu berdasarkan keperluan masing-masing. Ia bermula dari sumber pancaindera yang paling bawah yang terdiri daripada lima deria yang utama, kemudiannya diikuti oleh peranan akal dalam menerapkan pemikiran rasional. Selanjutnya *al-khabar al-ṣādiq* yang diwakili oleh al-Qur’an dan al-Hadith adalah kemuncak dalam susunan hirerarki sumber ilmu al-Ashā‘irah. Dalam persoalan metafizik, akal dan pancaindera tidak dapat lagi berperanan untuk menterjemahkan sesuatu yang tidak dapat dijangkau oleh fakulti masing-masing dalam perkara-perkara akidah, akhlak dan syariah. Maka dalam hal ini, wahyulah yang berperanan membimbing akal dan pancaindera bagi

¹¹ Syed Muhamad Dawilah al-Edrus, *Epistemologi Islam: Teori Ilmu Dalam al-Qur’an* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993), 28-35.

memahami dan memikirkan persoalan ketuhanan, kenabian dan perkara-perkara ghaib.¹²

Penetapan dan perbahasan tentang pancaindera dan akal yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī adalah dalam kerangka yang dibenarkan menggambarkan bahawa mereka tidak menolak kedua sumber ini sebagai suatu ilmu yang *thābit* dan boleh dicapai. Ia bersesuaian dengan tujuan dan matlamat akhir penggunaan akal dan pancaindera iaitu membuktikan kekuasaan Allah S.W.T melalui interaksi terhadap alam ini.

4.3.1 Peranan Akal Dalam Menyalurkan Sumber Ilmu

Peranan akal diakui oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī sebagai salah satu sumber yang boleh membawa kepada ilmu. Penerangan al-Bāqillānī terhadap akal tertumpu kepada penghujahan beliau terhadap konsep *al-darūrī*, *al-naẓar* dan *istidlāl*.

Melalui perbahasan akal yang dijelaskan al-Bāqillānī, ia mempunyai dua pengertian iaitu akal yang dikaitkan dengan kalbu dan akal yang berhubung dengan aspek intelek. Akal pada pengertian yang pertama bertindak sebagai asas dalam memahami maklumat dan membezakan sesuatu perkara seperti perkara-perkara yang mudah (aksiomatik). Ia juga bersifat fitrah atau naluri yang wujud dalam pemikiran manusia. Manakala akal yang berhubung dengan aspek intelek pula bertindak dengan kemampuannya untuk berfikir secara logik dan rasional dalam membentuk sebarang teoritikal.

¹² ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (Dr), *al-Islām wa al-‘Aql* (cet. ke- 4, al-Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, 1997), 30. Lihat juga edisi Bahasa Melayu yang diterjemahkan; Al-Sheikh Abdul Halim Mahmud, *Islam dan Akal*, terj. Mohd Fakhruddin Abd Mukti (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995), 25.

Melalui penekanan terhadap akal intelek, ia merupakan suatu proses penggunaan akal yang lebih tinggi berbanding keupayaan akal pada ‘ilm al-*darūrī*. Al-Bāqillānī menghubungkan tentang konsep ilmu *al-naẓar* dan *istidlāl* yang melibatkan penggunaan akal pada tahap yang sistematik dalam mencapai ilmu yang meyakinkan sekiranya berdasarkan pendalilan yang benar. Ini bersesuaian dengan apa yang pernah dikemukakan oleh al-Ash‘arī bahawa akal perlu digunakan pada tempatnya yang betul bagi mengelakkan sikap manusia yang suka bertaklid dan mengambil mudah dalam persoalan keagamaan.¹³

Walaupun begitu, al-Bāqillānī sendiri mengakui bahawa penglibatan akal melalui ilmu *al-naẓar* bukan kemuktamadan kepada perolehan ilmu yang dimiliki melalui jalan ini kerana ilmu *al-naẓar* sendiri juga terdedah kepada penganalisan yang salah serta boleh terkeliru sekiranya tidak bersandarkan kepada premis yang betul. Bagi tujuan tersebut, penglibatan akal dalam ilmu *al-naẓar* hendak digunakan secara sistematik, tersusun, serius dan bersandarkan kepada dalil yang benar bagi menghasilkan natijah yang tepat. Oleh yang demikian, berdasarkan kepentingan *al-naẓar* dalam menilai dalil-dail yang dikemukakan al-Bāqillānī, tokoh-tokoh al-Ash‘arīah terkemudian telah menyusun dan menghuraikan perbahasan *al-naẓar* dengan lebih lengkap sebagaimana yang dilakukan oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606H.), al-Āmidī (m. 631H.), al-Bayḍāwī (m. 685H.), al-Ījī (m. 756H.) dan lain-lain tokoh melalui karya-karya mereka.

Sementara perbahasan terhadap sumber akal yang ditekankan oleh al-Baghdādī juga hampir sama sebagaimana al-Bāqillānī di mana ia terbahagi kepada dua bahagian iaitu penggunaan akal pada tahap rendah dan akal pada tahap tinggi.

¹³ Mohd Radhi Ibrahim, “*Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī ‘Ilm al-Kalām*” Karangan Imam al-Ash‘arī: Terjemahan Teks”, *Jurnal AFKAR*, bil 4, (Mei 2003), 8.

Walaupun begitu, dalam perbahasan tentang akal, al-Baghdādī juga tidak membahaskannya dalam peruntukan khas yang menerangkan secara khusus penggunaan akal sebagai sumber epistemologi. Kebanyakan penjelasan al-Baghdādī tentang akal boleh dilihat melalui penerangan beliau terhadap ilmu *al-darūrī* dan ilmu *al-naẓarī*.

Antara contoh penglibatan akal yang paling mudah diterangkan oleh al-Baghdādī adalah melalui perbahasan beliau terhadap ilmu *al-badīhī* yang terbahagi kepada dua bahagian iaitu *badīhī fī naḥī* dan *badīhī fī ithbāt*. Penglibatan akal pada tahap paling mudah dikaitkan dengan kaedah *badīhī fī naḥī* di mana secara asasnya pemikiran manusia tidak perlu untuk membuktikan perkara itu berlaku dari sudut hukum akal. Sebagai contoh al-Baghdādī mengumpamakan dua keadaan berlawanan atau dua proposisi bertentangan yang tidak boleh wujud dalam suatu masa yang sama seperti berkeadaan *qadīm* (kekal) dan baharu dalam suatu masa. Begitu juga keadaan mati dan hidup serta jahil dan berilmu yang tidak boleh berhimpun dalam satu masa yang sama.¹⁴ Ia adalah sesuatu yang bertentangan dengan konsep hukum akal. Selain itu, akal secara asasnya juga mampu untuk memahami perkara-perkara *mustahīl al-darūrī* dalam hukum akal yang tidak boleh diterima oleh akal tentang kewujudannya seperti nombor 1 lebih besar dari nombor 2 ($1 > 2$) atau gambaran seorang anak yang melahirkan seorang ibu. Ia merupakan suatu keadaan *mustahīl al-darūrī* terhadap hakikat tersebut yang tidak memerlukan asas pemikiran untuk mengetahui kemustahilannya.

Sementara penggunaan akal pada tahap sistematik ditekankan oleh al-Baghdādī melalui perbahasan ilmu *al-naẓarī* yang terbahagi kepada *al-naẓar al-*

¹⁴ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 8-9.

‘aqlī dan *al-naẓar al-syar‘ī*. Kedua-dua sumber ini memerlukan kepada penelitian akal dalam memahami dalil-dalil yang dikemukakan. Bagi *al-naẓar al-‘aqlī*, al-Baghdādī menjelaskan bahawa terdapat tiga metodologi dapat digunakan untuk ilmu *al-naẓar al-‘aqlī* iaitu, kaedah *al-qiyās*, ujikaji dan ilham. Sementara *al-naẓar al-syar‘ī* adalah melalui hukum-hukum syariah yang diperolehi melalui jalan kitab (al-Qur’an), sunnah (Hadith), ijmak dan qiyas.¹⁵

Dalam hal ini, al-Baghdādī mengkategorikan sumber syar‘ī dalam kelompok *al-naẓar* kerana kebenaran syariah terjelma daripada kebenaran nabi dan kebenaran maklumat-maklumat yang dibawa nabi adalah melalui jalan *al-naẓar* dan *istidlāl* yang memerlukan penelitian yang mendalam terhadap sumber-sumber itu dari sudut proses dan jalan tertentu sebagaimana yang difahami dalam ilmu periwayatan hadis.¹⁶ Bagi al-Baghdādī, seandainya maklumat tersebut bersifat *darūrī* yang bersumberkan *ḥissī* atau *badīhī* ia tidak diterima oleh orang yang mengingkari sumber-sumber keagamaan yang terdiri dari kalangan ahli *ḥawas* dan serta sebahagian dari golongan sofis sendiri. Kesemua dalil-dalil yang dikemukakan oleh al-Baghdādī tersebut adalah sah dan menepati kehendak *al-‘aqlī* atau *al-naqlī* dalam mensabitkan ilmu berdasarkan jalan *al-naẓar*.

Justeru, penglibatan akal dalam perbahasan *al-naẓarī* adalah lebih sistematik dan serius bagi memastikan kesimpulan yang dihasilkan daripada dalil-dalil yang dikemukakan adalah mencapai tahap yakin. Bagi memastikan hujah-hujah akliyyah berada pada landasaan yang tepat, para ulama yang terkemudian merumuskan bahawa antara syarat penerimaan akal sebagai sumber ilmu adalah perlu berada dalam keadaan sihat dan baik bagi memastikan setiap keputusan,

¹⁵ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 17.

¹⁶ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 14-15.

analisis dan kesimpulan yang dilakukan adalah bertepatan dengan maklumat yang disampaikan. Hal ini kerana akal manusia sering dipengaruhi oleh pemikiran dan imaginasi yang salah walaupun berdasarkan kepada maklumat yang betul.¹⁷

Oleh yang demikian, melalui penjelasan al-Bāqillānī dan al-Baghdādī terhadap asas kepada penerimaan akal telah membentuk perbahasan yang komprehensif tentang kaedah hukum akal yang mula ditekankan oleh al-Sanūsī (m. 895H.) pada abad ke 9 hijrah. Seterusnya perbahasan tentang prinsip dan hukum akal ini menjadi faktor penting dalam memahami perkara-perkara akidah pada tahap asas sekiranya dikaitkan dengan ketuhanan atau kenabian.

4.3.2 Sikap Yang Harmoni Terhadap Pancaindera

Kemampuan pancaindera dalam membekalkan ilmu pengetahuan kepada manusia melalui saluran yang bersifat realiti dan empirikal merupakan satu bentuk penerimaan dan pengakuan bahawa deria-deria inderawi mampu untuk menanggapi maklumat-maklumat asas yang berada di alam sekeliling. Data-data dan maklumat yang ditanggapi oleh pancaindera ini juga terdiri daripada data *al-mahsūsāt al-zāhirah* di mana data yang bersifat saintifik ini boleh mencapai maklumat yang bertaraf '*ilm al-yaqīn*'. Penelitian terhadap istilah "pengalaman" yang berasal dari kata '*alam* (alam semesta) menunjukkan bahawa mengalami dan meneliti kehidupan ini adalah salah satu daripada bentuk pengalaman yang merupakan saluran ilmu yang sah.¹⁸

¹⁷ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam*, 96.

¹⁸ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam*, 96.

Al-Bāqillānī dan al-Baghdādī memberi penerangan yang begitu baik berhubung dengan pancaindera sebagai salah satu sumber ilmu pengetahuan. Ia merupakan satu alat yang penting bagi mencerap ilmu daripada alam sekeliling. Di samping itu mereka turut mengakui kajian yang bersifat eksperimental atau ujikaji merupakan sebagai salah satu cara memperolehi pengetahuan di mana proses ini sentiasa berjalan di sepanjang hidup manusia. Ini bersesuaian dengan firman Allah S.W.T dalam Surah al-Nahl (16) ayat 78 dan Surah al-Sajadah (32) ayat 9:

Firman Allah S.W.T:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ
لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۖ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Terjemahan; Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibu kamu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatupun; dan Dia mengurniakan kepada kamu pendengaran dan penglihatan serta hati (akal fikiran) supaya kamu bersyukur.

Surah al-Nahl (16): 78

Firman Allah S.W.T:

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ
وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ

Terjemahan; Kemudian Ia menyempurnakan kejadiannya, serta meniupkan padanya: roh ciptaanNya. Dan Ia mengurniakan kepada kamu pendengaran dan penglihatan serta hati (akal fikiran), (supaya kamu bersyukur, tetapi) amatlah sedikit kamu bersyukur.

Surah al-Sajadah (32): 9

Saluran pancaindera sebagai cerapan ilmu, merupakan asas kepada perolehan maklumat yang bersifat *ḍarūrī*. Ia dianggap sebagai perantaraan dalam memperolehi objek ilmu yang bersifat luaran yang menghubungkan kepada akal sebagai proses maklumat yang diterima. Oleh yang demikian, al-Bāqillānī dan al-Baghdādī mengakui bahawa lima asas kepada deria pancaindera adalah penglihatan, pendengaran, rasa, bau dan sentuh. Kelima-lima ini diperolehi daripada organ deria yang berbeza sebagaimana gambaran berikut:

Rajah 5: Hubungan Antara Organ dan Fungsi Deria

Organ Deria	Fungsi Deria
Mata	Penglihatan
Telinga	Pendengaran
Lidah	Rasa
Hidung	Bau
Kulit	Sentuh

Namun begitu, sumber-sumber yang diperolehi daripada pancaindera boleh dianggap sebagai maklumat asas atau bahan mentah kerana ia tidak melalui proses tapisan analisis akal terhadap maklumat tersebut. Tanggapan inderawi dikira maklumat asas ke arah menghasilkan makna, kefahaman dan ilmu.¹⁹ Justeru itu, maklumat-maklumat tersebut perlu melalui proses pengabstrakan yang menghubungkan antara inderawi dan akal supaya rupa bentuk dan objek ilmu yang digarap dapat mencapai maksud yang ditanggapi.²⁰

¹⁹ Mohd Zaidi bin Ismail, *Aqal dalam Islam: Satu Tinjauan Epistemologi* (Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2016), 13.

²⁰ Mohd Zaidi bin Ismail, *Aqal dalam Islam*, 13-14.

Melalui penjelasan al-Bāqillānī dan al-Baghdādī, mereka telah membataskan bahawa pancaindera bukanlah sumber yang muktamad kepada ilmu pengetahuan kerana terdapat beberapa kelemahan dan sempadan serta terdedah kepada beberapa kelemahan tabi'i organ deria. Oleh yang demikian terdapat beberapa tokoh ilmuwan yang terkemudian menetapkan bahawa kesejahteraan (*al-salimah*) pada anggota pancaindera merupakan antara syarat utama bagi mencerap maklumat.²¹ Hal ini telah juga dijelaskan oleh al-Bāqillānī bahawa sekiranya sesuatu anggota pancaindera seseorang rosak atau sakit, maka fungsi atau sifat deria tersebut adalah terbatas dan terhalang dalam memperolehi sesuatu maklumat di alam sekeliling.²² Keadaan ini diumpamakan sebagai seorang yang buta tidak dapat menerangkan objek atau keadaan sesuatu maklumat yang melibatkan unsur-unsur warna, rupa, bentuk dan sebagainya disebabkan penglihatannya yang tidak berfungsi atau rosak.

Oleh yang demikian, dalam penelitian al-Bāqillānī dan al-Baghdādī terhadap konsep pancaindera, mereka menetapkan bahawa sifat atau keadaan pancaindera hanya terhad dan khusus dalam keadaan tertentu berdasarkan fungsi masing-masing. Ia tidak boleh dianggap sebagai saluran mutlak dan muktamad. Keadaan dan fungsi pancaindera yang boleh rosak dan sakit serta keterikatan kepada fungsinya yang tertentu sahaja merupakan satu keterbatasan terhadap fungsi pancaindera tersebut.

²¹ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam*, 96.

²² al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 36.

4.3.3 Bersikap Ilmiah Terhadap Sumber *al-Khabar*

Dalam perbahasan terhadap sumber *al-khabar*, al-Bāqillānī hanya menghuraikannya sebagai suatu sumber ilmu yang bersifat umum dan ringkas tanpa huraian yang terperinci. *Al-khabar* menurut al-Bāqillānī diakui sebagai satu bentuk penerimaan yang bersifat *ḍarūrī* dan mudah bagi sesuatu maklumat yang diperolehi. Jenis perkhabaran ini masih dianggap sebagai maklumat mentah yang diterima yang boleh dipertikaikan sama ada ianya maklumat yang benar mahupun maklumat yang salah. Namun bagi menilai terhadap penetapan sama ada khabar tersebut benar ataupun salah ia perlu melalui proses ilmu *al-naẓar* bagi meneliti terhadap sumber-sumber yang disampaikan.

Namun, perbahasan al-Baghdādī terhadap *al-khabar* lebih tersusun dalam kerangka ilmu periwayatan hadis. Penerangan beliau tertumpu kepada *khabar al-ṣādiq* yang memberi penekanan terhadap khabar *mutawātir*, *mustafīḍ* dan *āḥad*. Melalui perbahasan ini, al-Baghdādī amat menekankan kepada sanad, matan dan pelapor yang ramai sebagai suatu keautoritian bagi penerimaan dan penghujahan dalam akidah. Hal ini bersesuaian dengan konsep *khabar al-ṣādiq* yang mengandungi dua elemen utama iaitu; 1) sifat saluran perkhabaran atau periwayatan dan; 2) kandungan perkhabaran. Elemen pertama merujuk kepada “khabar orang yang benar”. Manakala pada elemen kedua merujuk kepada “khabar yang benar”.²³

Penekanan al-Baghdādī terhadap perbahasan *al-khabar* merupakan merupakan satu bentuk ketelitian beliau dalam membahaskan persoalan akidah. Ini kerana sesuatu yang dibahaskan dalam akidah hendaklah bersifat autoriti dan

²³ Mohd Zaidi Ismail, *Aqal dalam Islam*, 17.

yakin. Justeru, dalam meneliti sesuatu pendapat atau hujah, seorang Muslim haruslah menilai sejauhmanakah pendapat tersebut bersandarkan kepada asas-asas ilmu yang bersumberkan *mutawātir*.

Al-Baghdādī juga menerima sesuatu ilmu yang dilaporkan melalui *al-khabar* sama ada ia berbentuk *al-darūrī* ataupun *al-naẓarī*. Dalam hal ini, beliau membahagikan *al-khabar* kepada *mutawātir*, *āhad* dan *mustafīd*. Bagi *al-khabar al-mutawātir*, beliau menetapkan ia adalah penerimaan ilmu secara *darūrī* kerana bilangan pelapor sesuatu berita adalah ramai sehingga akal mampu menerima tanpa mempersoalkan tentang berita tersebut. Dalam hal ini juga, taraf *al-khabar al-mutawātir* tersebut adalah yang paling tinggi tanpa perlu dipersoalkan. Namun sekiranya taraf *al-khabar* bersifat *āhad*, al-Baghdādī tidak menolak dari segi keyakinan berita tersebut, cuma dari segi memberi faedah ilmu ia tidak sampai kepada tahap *mutawātir*. Walaupun begitu, dari segi pengamalan terhadap sumber tersebut, ia wajib diyakini.

Melalui sikap ilmiah al-Baghdādī terhadap *khabar āhad*, penerimaan terhadap bentuk berita atau sumber ini adalah seimbang di mana beliau tidak memberi nilai ilmu yang muktamad sebagaimana *khabar mutawātir* tetapi ia tetap mempunyai nilai ilmiah dari segi pengamalan. Oleh yang demikian, penjelasan al-Baghdādī terhadap nilai ilmiah *khabar āhad* merupakan satu sikap kecermatan beliau dan sikap al-Ashā‘irah itu sendiri yang tidak terlalu sembrono sehingga tidak terlalu mudah dalam hukum mengkafirkan seseorang yang menolak sumber ilmu terutamanya melalui sumber *al-khabar*.

Penerimaan sumber *al-khabar* dalam epistemologi Islam merupakan titik pemisah terhadap metodologi sumber ilmu antara Islam dan Barat yang hanya

berpaksikan kepada pancaindera dan akal sahaja. Hal ini adalah kerana penolakan metodologi Barat terhadap sumber wahyu yang dianggap tidak relevan dan tidak berautoriti. Namun, dalam hujah dan penelitian yang dikemukakan oleh al-Baghdādī, *al-khabar al-ṣādiq* adalah sumber kebenaran dan realiti berdasarkan kepada elemen dan gabungan sanad, matan dan pelapor yang ramai sebagai suatu keautoritian bagi penerimaan dan penghujahan. Ia adalah penerimaan yang paling meyakinkan dalam hierarki sumber ilmu yang merujuk kepada al-Qur'an dan Hadith.

Penelitian dan penghujahan al-Baghdādī terhadap *al-khabar al-ṣādiq* sebagai satu sumber ilmu yang meyakinkan dan hakiki adalah berdasarkan kaedah yang telah ditetapkan dalam penelitian sumber tersebut. Ia bersandarkan kepada keautoritian yang diterima dan diteruskan hingga akhir zaman terhadap dua sumber utama iaitu al-Qur'an dan Hadith. Ini kerana penelitian terhadap sumber *al-khabar* melibatkan sekumpulan individu atau manusia yang membawa berita atau sesuatu dakwaan.

Oleh yang demikian, berdasarkan kepada pandangan al-Bāqillānī dan al-Baghdādī dalam meneliti sumber-sumber epistemologi Islam, mereka amat menekankan kesepaduan sumber '*aqlī* dan *naqlī* sebagai teori ilmu. Bagi tujuan ini, penyelesaian kepada konflik dan masalah yang berlaku dalam masyarakat tidak terhad kepada sumber akliyyah sahaja, bahkan peranan penting yang dimainkan oleh sumber naqliyyah dalam mengemukakan penyelesaian yang tidak dapat diukur dan dinilai dengan pengamatan pancaindera dan akal semata-mata.

Saluran ilmu yang diperolehi melalui pancaindera dan akal seharusnya juga mempunyai matlamat dan tujuan terhadap apa yang diperolehinya. Ia boleh

dikaitkan dengan tuntutan fardhu kifayah bagi seseorang Muslim. Ini kerana sekiranya kedua saluran ini tidak didorong oleh tujuan yang sebenar, penggunaan saluran tersebut akan membawa kepada keberhasilan maklumat yang berpanjangan sehingga membawa kepada penipuan intelektual yang berterusan.²⁴

Sebagai kesimpulan, penetapan al-Bāqillānī dan al-Baghdādī terhadap sumber ilmu yang boleh dicapai oleh manusia melalui pancaindera, akal dan *al-khabar al-ṣādiq* mempunyai dua tujuan penting. Pertamanya ia sebagai hujah bagi golongan yang menolak salah satu daripada sumber tersebut sebagai sumber dalam perolehan ilmu. Ketetapan ini juga sebagai panduan bahawa umat Islam tidak menolak sumber empiris dan rasionalis selagimana ia tidak melampaui batas yang telah ditetapkan. Sementara tujuan kedua pula adalah disebabkan kesepaduan ilmu yang berdasarkan kepada hierarki dan syarat yang ditetapkan sebagai suatu hujah bagi menolak kefahaman dan ideologi faham ilmu Barat yang berasaskan kepada alam kebendaan dan rasionalistik semata-mata.

Dalam hal ini juga, melalui perbincangan terhadap kesepaduan ilmu yang dijelaskan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī bukan hanya menekankan tentang hakikat-hakikat kebenaran dalam Islam, bahkan turut mengiktiraf saluran-saluran tersebut berdasarkan kemampuan manusia untuk memperolehnya. Kefahaman yang benar terhadap saluran-saluran ini telah membentuk satu kerangka berfikir dan metodologi yang kukuh dalam menilai sumber-sumber utama ilmu dalam Islam sebagai suatu prinsip bahawa Islam tidak menolak penelitian pancaindera dan akal dalam perolehan ilmu selagi tidak melampaui batas-batas yang ditetapkan. Melalui kesepaduan sumber wahyu, pancaindera dan akal ia

²⁴ al-Attas, "Dewesternisasi Ilmu," 12.

merupakan pengukuhan metodologi yang saling lengkap-melengkapi antara satu sama lain sebagai suatu perbahasan epistemologi Islam yang dapat diaplikasikan sepanjang zaman.

4.4 MEMBINA KERANGKA AKLIYYAH DALAM ASAS ILMU

Dalam memperkuat kekuatan akidah Islam, al-Bāqillānī dan al-Baghdādī telah memanfaatkan kekuatan akliyyah dalam kerangka berfikir yang selari dengan sumber-sumber agama iaitu al-Qur'an dan Hadith. Asas berfikir Islam di selaraskan dengan kekuatan dan prinsip-prinsip Tauhid dalam menghubungkan antara akal dan wahyu dalam Islam. Sikap yang ditunjukkan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī merupakan antara hujah dalam menegaskan tentang keabsahan akal sebagai sumber ilmu yang sangat penting dalam Islam yang bermula dari aras berfikir yang paling rendah sehingga kemampuan akal untuk secara sistematik dalam memperkuat hujah-hujah dalam agama.

4.4.1 Kemampuan Ilmu *al-Ḍarūrī* Dalam Menanggapi Asas Pengetahuan

Dalam pembahagian jenis ilmu, al-Bāqillānī dan al-Baghdādī membahagikannya kepada dua kategori iaitu ilmu Allah S.W.T yang bersifat *qadīm* dan ilmu makhluk yang bersifat baharu. Melalui pembahagian ini, ilmu makhluk adalah merujuk kepada ilmu yang dimiliki oleh manusia, malaikat, jin dan haiwan. Kedua mereka tidak membahaskan secara panjang mengenai Ilmu Allah S.W.T namun tertumpu perbahasan terhadap ilmu makhluk. Walaupun begitu, dalam pembahasan selanjutnya mengenai jenis-jenis ilmu makhluk, kedua-dua tokoh ini hanya tertumpu kepada ilmu manusia sahaja. Perbahasan mengenai ilmu yang dimiliki malaikat, jin dan haiwan tidak diuraikan dengan jelas oleh keduanya.

Al-Bāqillānī dan al-Baghdādī membahagikan jenis-jenis ilmu dari segi proses penerimaan ilmu kepada dua bahagian iaitu *al-‘ilm al-ḍarūrī* dan *al-‘ilm al-naẓarī*. Dalam perbincangan yang dilakukan, penjelasan yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī agak ringkas berbanding huraian yang lebih terperinci yang ditonjolkan al-Baghdādī dalam pembincangan beliau terhadap *al-‘ilm al-ḍarūrī* dan *al-‘ilm al-naẓarī*.

Dalam perbincangan ilmu *al-ḍarūrī* yang dikemukakan, terdapat perbezaan pandangan antara al-Bāqillānī dan al-Baghdādī terhadap istilah atau konsep yang dikemukakan iaitu terhadap penerimaan ilmu *al-ḍarūrī* yang bersifat dalaman. Dalam hal ini, al-Bāqillānī menjelaskan bahawa pencapaian ilmu yang bersifat dalaman terhadap ilmu *al-ḍarūrī* disebut sebagai sumber keenam bagi pancaindera. Sebaliknya al-Baghdādī menggunakan istilah ilmu *al-badīhi* (*fī ithbāt* atau *fī naẓr*). Namun begitu, keduanya mengakui bahawa sumber dalaman yang bersifat intuisi tersebut adalah berlaku secara mudah tanpa perlu kepada usaha untuk menghasilkan ilmu tersebut. Dalam hal ini, mereka juga berbeza istilah terhadap pancaindera di mana al-Bāqillānī menggunakan istilah *al-ḥawas al-khamsah* sementara al-Baghdādī menggunakan istilah *al-ḥissi* yang merujuk kepada pancaindera.

Selanjutnya, melalui perbincangan terhadap konsep pancaindera yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī, penjelasan beliau lebih umum di mana haiwan juga memiliki kemampuan cerapan ilmu *al-ḍarūrī* melalui jalan pancaindera. Ini kerana pancaindera merupakan alat utama yang menghubungkan kepada ilmu *al-ḍarūrī* yang bersifat luaran. Oleh kerana itu, haiwan-haiwan juga memiliki organ deria yang menghubungkan kepada kemampuan mencerapi saluran tersebut.

Keupayaan yang dimiliki oleh deria haiwan juga berbeza antara satu haiwan dengan haiwan yang lain. Sebagai contoh burung helang memiliki keupayaan daya penglihatan yang tajam dan jauh untuk memburu mangsa. Manakala anjing pula dikenali sebagai haiwan yang memiliki deria bau yang kuat. Kemampuan yang dimiliki oleh burung helang dan anjing ini disebut oleh al-Bāqillānī sebagai adalah suatu perkara yang melazimi setiap makhluk sama ada manusia ataupun haiwan.²⁵ Ia bersifat fitrah dan berlaku secara langsung dalam diri makhluk tanpa memerlukan kepada proses berfikir.

Sebaliknya al-Baghdādī tertumpu kepada penerimaan ilmu *al-ḍarūrī* yang bersifat intuisi dan fitrah semulajadi dalam diri seseorang insan. Penjelasan yang dikemukakan oleh al-Baghdādī lebih mendalam di mana beliau membahagikan ilmu *badihī* kepada *fī ithbāt* dan *fī nafi*. Dalam menggambarkan tentang *badihī fī ithbāt*, ia dikaitkan dengan satu perasaan dalam diri seseorang seperti keadaan sakit, lapar, gembira, dan lain-lain lagi. Sementara itu, *badihī fī nafi* merupakan satu bentuk dan proses berfikir pada tahap paling mudah dalam memahami bahawa dua perkara yang bertentangan tidak mungkin bersatu dalam suatu masa. Keadaan ini berlaku secara mudah dengan menafikan berlakunya perkara-perkara mustahil mengikut pandangan akal untuk selamanya. Bagi menggambarkan keadaan ini, al-Baghdādī membawa contoh tentang dua perkara yang bertentangan (kontradiksi) yang tidak boleh wujud pada masa yang sama seperti kekal dan baharu dalam suatu masa.

Berdasarkan pengelasan dan penjelasan yang dibuat oleh al-Baghdādī, dapat difahami bahawa ilmu *al-ḍarūrī* merupakan ilmu asas yang dimiliki oleh

²⁵ al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 14.

manusia. Penerimaannya berlaku secara mudah hasil gabungan antara deria dan akal pada tahap yang terendah dan mudah dalam memahami alam sekeliling manusia. Pancaindera pula adalah sumber pengetahuan yang sah dan *thābit* terhadap hakikat alam yang boleh dicapai berdasarkan keadaan tertentu yang boleh dilihat, didengar, dirasa, disentuh dan dihidu oleh deria manusia. Sementara kemampuan akal yang paling rendah dapat menerima sesuatu hakikat tanpa perlu kepada pembuktian.

Konsep ilmu *al-ḍarūrī* yang diketengahkan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī merupakan aspek fundamental yang merujuk kepada perkara dasar dan asasi dalam ilmu. Maklumat yang diperolehi oleh ilmu *al-ḍarūrī* adalah bersifat ringkas dan objektif. Ia dikira sebagai asas bagi setiap individu yang merupakan tahap aras berfikir yang rendah untuk memahaminya.

Ilmu *al-ḍarūrī* juga bersifat fitrah yang bersumber secara langsung dari dalam jiwa dan pemikiran manusia secara asli. Ia merupakan suatu pengetahuan yang tidak ada padanya keraguan serta tidak memerlukan penelitian akal untuk mengetahuinya.²⁶ Ungkapan al-Bāqillānī bahawa ilmu *ḍarūrī* sebagai “ilmu yang melazimi setiap individu makhluk yang secara lazimnya tidak terkeluar dan tidak terpisah daripadanya serta tidak wujud padanya *shakk* dan keraguan terhadap perkara-perkara yang diketahuinya”²⁷ merupakan satu bentuk kenyataan bahawa ilmu ini adalah pengetahuan yang sah dan boleh mencapai tahap yakin terhadap perkara-perkara asasi dalam diri seseorang.

²⁶ Tsuruya Kiswati, *Al-Juwayni: Peletak Dasar Teologi Rasional Dalam Islam* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2002), 42-43.

²⁷ al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 35; al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 14.

Dalam perbahasan yang diketengahkan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī terhadap ilmu *al-darūrī*, terdapat beberapa kaedah yang boleh diaplikasikan dalam menghadapi beberapa cabaran ilmu iaitu:

1. dua keadaan yang bertentangan yang tidak boleh wujud dalam suatu masa yang sama.
2. apabila telah ditetapkan (*ithbāt*) salah satu dari bahagiannya, maka secara automatiknya perkara yang berlawanan (berkontradik) dengannya akan ternafi dengan sendirinya.

Melalui perbahasan terhadap konsep “dua perkara yang bertentangan tidak boleh berada dalam satu masa yang sama” dapat diaplikasikan terhadap persoalan mendasar dalam kepercayaan terhadap sama ada wujudnya tuhan atau tidak wujud tuhan. Dalam hal ini suatu keyakinan yang hakiki dituntut terhadap perkara asas dalam akidah bagi menetapkan tentang hakikat kewujudan tuhan yang tidak mungkin ada pilihan ketiga atau jalan tengah dalam mengakui hakikat kewujudan atau ketidakwujudan tuhan. Sekiranya telah berlaku penetapan (*ithbāt*) terhadap jalan yang pertama iaitu menetapkan kewujudan tuhan, dengan sendirinya ternafi perkara kedua iaitu ketidakwujudan tuhan. Perkara ini juga boleh di kaitkan dengan perkara-perkara akidah yang lain seperti iman dan kufur, dosa dan pahala, syurga dan neraka yang mungkin antara hujah penolakan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī terhadap konsep *manzilah bayn al-manzilatayn* yang digunakan oleh golongan Muktazilah.

Dalam pada itu, perkara asas yang boleh diaplikasikan melalui konsep ilmu *al-darūrī* ini adalah memahami keperluan utama dalam diri makhluk seperti keadaan gembira, sedih, susah, dan sebagainya. Keadaan ini berlaku dalam jiwa

secara “fitrah” di mana wujudnya elemen-elemen mudah yang diciptakan dalam diri serta jiwa terhadap sesuatu situasi yang berkaitan diri masing-masing. Pemahaman terhadap konsep ini dapat diaplikasikan dalam berhujah terhadap golongan LGBT²⁸ yang mendakwa kelakuan songsang tersebut adalah fitrah manusia.²⁹ Namun hal ini bertentangan dengan konsep ilmu *al-darūri* terutamanya bagi golongan Transgender atau Maknyah yang mengandaikan terdapat jantina ketiga selepas lelaki dan perempuan. Ia bertentangan dengan konsep “apabila telah ditetapkan (ithbat) salah satu dari bahagiannya, maka secara automatiknya perkara yang berlawanan (berkontradik) dengannya akan ternafi dengan sendirinya,” Oleh yang demikian, masalah yang diwujudkan lebih kepada kekeliruan individu serta keingkaran diri seseorang dalam memahami konsep epistemologi asas bagi seseorang.

Oleh yang demikian, hujah-hujah al-Bāqillānī dan al-Baghdādī melalui konsep ilmu *al-darūri* dapat diaplikasikan bagi memahami perkara-perkara asasi yang bersifat fundamental dalam diri seseorang. Manusia secara fitrahnya dapat memahami keadaan diri masing-masing yang melibatkan keadaan fizikal mahupun sifat dalam diri masing-masing.

²⁸ LGBT merupakan singkatan kepada Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender, Menurut Blanch Consulting, Lesbian merupakan golongan perempuan yang tertarik (secara seksual atau sifat romantiknya) terhadap perempuan yang lain. Sementara Gay pula adalah kaum lelaki yang tertarik (secara seksual atau sifat romantiknya) terhadap lelaki yang lain. Manakala, Biseksual merupakan keadaan seseorang yang tertarik kepada dua jantina (secara seksual atau romantiknya) iaitu tertarik kepada golongan lelaki mahupun perempuan. Sementara Transgender pula merujuk kepada seseorang yang identiti jantina atau ekspresi jantannya berlawanan atau bertentangan dengan norma tradisi serta ciri fizikal seksualnya. Blanch Consulting, “Definition of LGBT”, *Journal of Homosexuality* (2003), 2.

²⁹ Dalam satu laporan website CNN yang bertajuk “Canadian baby ‘first without gender designation’ on health card” merupakan satu bentuk pemikiran yang bertentangan dengan konsep ilmu daruri. Melalui kad laporan kesihatan yang dikeluarkan untuk bayi tersebut, telah meletakkan tanda “U” untuk jantina yang bermaksud “undetermined” or “unassigned”. http://www.bbc.com/news/world-us-canada-40480386?ocid=socialflow_facebook&ns_mchannel=social&ns_campaign=bbcnews&ns_source=facebook di akses 3 Julai 2017.

4.4.2 Membina Asas Dalam Perbahasan Ilmu *al-Nazarī*

Melalui pembinaan kerangka akliyyah dalam kesepaduan ilmu yang diketengahkan, al-Bāqillānī dan al-Baghdādī cuba membina asas dan identiti pemikiran Islam melalui perbahasan epistemologi dengan menyediakan landasan pemikiran akal secara pasti pada kadar yang tidak bertentangan dengan wahyu di mana kefahaman akal adalah selari dengan kehendak wahyu.

Dalam menghubungkan asas dan identiti berfikir secara tersusun, al-Bāqillānī dan al-Baghdādī membahaskan tentang ilmu *al-naẓarī* sebagai suatu kerangka pemikiran yang sistematik dalam pemikiran Islam. Dalam hal ini, al-Bāqillānī dan al-Baghdādī menyatakan bahawa ilmu *al-naẓarī* merupakan ilmu yang perlu diusahakan untuk mendapatkannya. Usaha untuk memperoleh ilmu pada tahap yang sewajarnya memerlukan penggunaan akal pada aras yang pasti dalam membentuk kerangka pemikiran yang tersusun. Melalui ilmu *al-naẓarī* ini juga dapat membezakan kedudukan antara manusia dan haiwan dari sudut kemampuan akal untuk berfikir, membuat kesimpulan, mentafsir serta menyusun maklumat-maklumat yang diperolehi. Namun begitu, kedudukan ilmu *al-naẓarī* adalah bersifat tidak stabil dan terdedah kepada kesilapan serta boleh hilang dari ingatan dan boleh juga menjadikan seseorang itu ragu-ragu.

Konsep ilmu *al-naẓari* yang ditekankan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī merupakan aspek teoritikal dalam kaedah epistemologi yang bersifat abstrak dan subjektif. Maklumat-maklumat yang diperolehi atau disampaikan pula bersifat kompleks. Oleh yang demikian, setiap individu memerlukan kemampuan aras berfikir yang tinggi untuk memahaminya. *Al-naẓar* sebagai alat dan metodologi

dapat memandu manusia untuk berfikir secara teliti dalam membuat sesuatu keputusan berdasarkan kepada maklumat-maklumat yang subjektif.

Perbahasan al-Bāqillānī dan al-Baghdādī terhadap ilmu *al-naẓarī* adalah satu penerimaan terhadap peranan akal dalam ketelitian sesuatu hujah yang perlu bersandarkan kepada kesimpulan yang benar dalam membuat keputusan. Hasil daripada peranan penting akal dapat mengelakkan manusia terjerumus dalam lembah kejumudan dan taklid dalam perkara-perkara akidah. Oleh yang demikian, al-Bāqillānī dan al-Baghdādī tidak menolak logik akal atau mantik untuk dijadikan hujah terutamanya ketika berhadapan dengan ideologi yang menolak kewujudan tuhan melalui pemikiran akal dan logik. Ini kerana, peranan yang dimainkan oleh ilmu mantik melalui asas atau penguasaan ilmu *al-naẓarī* bukan sahaja dapat membentuk pemikiran murni manusia bahkan dia mampu membina satu tatacara berfikir yang tepat terhadap kebenaran ilmu dengan menggunakan pemikiran logik akal.

Dalam hal ini, al-Baqillani menetapkan had penelitian dan berfikir hanya kepada makhluk Allah S.W.T dan bukannya pada *dhāt* Allah S.W.T sebagaimana firmanNya:³⁰

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ
فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا
سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ.

Terjemahan: (Iaitu) orang-orang yang menyebut dan mengingati Allah semasa mereka berdiri dan duduk dan semasa mereka berbaring mengiring dan mereka pula memikirkan tentang kejadian langit dan bumi (sambil berkata): Wahai Tuhan kami! Tidaklah Engkau

³⁰ Al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 28.

menjadikan benda-benda ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari azab Neraka.

Surah Āli ‘Imran (3): 191

Firman Allah S.W.T:

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ.

Terjemahan: tidakkah mereka memperhatikan keadaan unta bagaimana ia diciptakan?

Surah al-Qāshiyah (88): 17

Ayat di atas menunjukkan bahawa penggunaan akal secara benar mampu mencapai kewujudan dan keesaan Allah S.W.T. Ini kerana objek pemikiran adalah berdasarkan makhluk-makhluk Allah S.W.T yang didasari kepada fenomena alam sekeliling. Akal memiliki kemampuan dan kebebasan untuk memikirkan terhadap elemen-elemen dan kejadian melalui fenomena yang dikemukakan.

Namun begitu, sikap akal yang terlalu bebas dalam merungkai segala kewujudan boleh membawa kepada kefasadan dalam kaedah berfikir. Oleh yang demikian, al-Bāqillānī dan al-Baghdādī menetapkan bahawa penggunaan *al-naẓar* pada tahap yang betul mampu mengawal manusia daripada berfikir secara melulu dalam membuat kesimpulan serta mampu menjaga pemikiran manusia daripada membuat kesimpulan yang salah.

Dalam pengaplikasian konsep *al-naẓar* terhadap cabaran epistemologi kalam, kaedah ini boleh digunakan terhadap dua bentuk pemikiran dan pemahaman terhadap sumber ilmu yang terjelma melalui penafsiran terhadap teks-teks keagamaan sama ada bersifat literalisme atau liberalisme. Pemikiran

Literalisme yang muncul telah menghadkan ruang berfikir melalui pemahaman secara tekstual, sementara Liberalisme pula bersikap keterbukaan melalui pemahaman rasional secara melampau.

Oleh yang demikian, pemahaman yang jelas terhadap ketelitian nas-nas al-Qur'an dan al-Hadith dari sudut kesepaduan antara tekstual dan kontekstual mampu mengawal sikap eskترم sama ada keterbukaan yang melampau atau kejumudan terhadap isu-isu yang dikemukakan. Sebagai contoh sikap Literalisme yang dibawa oleh golongan Pseudo-Salafi dalam memahami nas-nas secara tekstual membawa kepada implikasi kepada penolakan hukum akal dan hukum adat. Kecenderungan peminggiran akal dalam pemahaman ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis secara harfiah tanpa takwilan membawa kepada pertentangan terhadap pandangan majoriti ulama dalam beberapa fatwa yang dikeluarkan.³¹ Beberapa isu yang difahami secara tekstual seperti isu keharusan wanita bekerja di luar rumah, hak wanita dalam politik dan pentadbiran, penggunaan kalimah Allah oleh golongan bukan Islam merupakan antara contoh dan sikap terhadap pemahaman literal yang ditonjolkan oleh golongan Pseudo-Salafi tanpa melihat kepada suasana dan konteks adat dan keperluan masyarakat setempat. Selain itu, sikap yang dibawa dengan menolak terhadap tradisi juga membantutkan perkembangan ilmu-ilmu lain dalam Islam seperti ilmu Tasawwuf, Falsafah, Ilmu Mantik, Usul Fiqh, Ilmu Kalam dan sebagainya.

Sementara pemikiran Liberal Islam yang muncul telah meletakkan prinsip kebebasan dan keterbukaan dalam agama telah menganggap bahawa kebenaran itu bersifat relatif dan berubah-ubah. Oleh yang demikian, satu penafsiran semula

³¹ Khalif Muammar A. Harris, "Pseudo-Salafi, Ekstremisme dan Keruntuhan Autoriti" (makalah, Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan II, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 20-22 Julai 2010), 15.

terhadap perkara-perkara keagamaan terutamanya teks-teks dari al-Qur'an dan Hadith perlu disesuaikan mengikut hak asasi manusia bersesuaian dengan kebebasan individu seseorang. Dalam hal ini, penjelasan al-Baghdadi terhadap dalil 'aqlī dan dalil syar'ī merupakan satu pegangan bahawa kebebasan berfikir dalam Islam adalah tidak mutlak. Al-Baghdadi meletakkan panduan berpegang kepada al-Qur'an, sunnah, ijma dan qiyas sebagai usaha untuk tidak meliberalisasikan agama Islam dengan sewenang-wenangnya berdasarkan pendapat peribadi.

Selain itu, ilmu *al-nazar* juga dapat diaplikasikan dalam konteks di mana ledakan maklumat di media-media sosial umpamanya menjadikan seseorang memerlukan kekuatan berfikir secara kritis bagi memastikan setiap maklumat yang diperolehi adalah tepat dan manfaat. Dasar keterbukaan dalam perolehan maklumat boleh menjadikan seseorang mempercayai sesuatu perkhabaran tanpa memeriksa ketepatan maklumat dan khabar yang disampaikan sama ada ianya benar mahupun salah. Sebagai contoh, penyebaran sesuatu maklumat melalui aplikasi telefon bimbit mahupun media sosial secara melulu merupakan salah satu daripada krisis ketidaktelitian dalam menyebarkan maklumat. Sekiranya perkara ini melibatkan akidah dan keimanan seseorang ia adalah lebih bahaya. Oleh yang demikian, kaedah penelitian melalui konsep ilmu *al-naẓarī* mampu mengawal pemikiran manusia daripada salah dalam menyampaikan maklumat dan sumber-sumbernya.

Hakikatnya, perbahasan tentang ilmu *al-naẓarī* yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī adalah selari dengan perkembangan terhadap epistemologi kalam itu sendiri. Ini kerana pada peringkat awal wacana kalam,

perbahasan *al-naẓar* belum lagi dimasuki elemen-elemen falsafah dalam perbincangan. Al-Bāqillānī dan al-Baghdādī sekadar membahaskan konsep *al-naẓar* sebagai suatu ilmu yang berasaskan pendalilan dalam penghujahan. Penumpuan al-Bāqillānī dan al-Baghdādī terhadap *al-naẓar* adalah sebagai satu bentuk pendalilan dalam meyakini perkara-perkara akidah yang mesti berdalilkan daripada sumber yang benar bagi menghasilkan kesimpulan yang benar.

Perbahasan al-Bāqillānī dan al-Baghdādī mengenai konsep ilmu *al-naẓari* juga masih lagi pada peringkat asas selari dengan perkembangan epistemologi kalam al-Ashā'irah itu sendiri. Ia belum dimasuki elemen-elemen falsafah dan mantik yang mendalam terhadap perbincangan kalam. Al-Baghdādī begitu juga al-Bāqillānī pada peringkat ini membahaskan konsep *al-naẓar* secara asas sebagai suatu ilmu yang berasaskan pendalilan dan penghujahan dalam menetapkan akidah Islam.

Penelitian yang mendalam dan tersusun terhadap *al-naẓar* telah dilakukan oleh tokoh-tokoh pada tahap kedua pembentukan epistemologi kalam al-Ashā'irah seperti al-Ghazālī (m. 505H.), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606H.), al-Āmidī (m. 631H.), al-Bayḍāwī (m. 685H.) dan al-Ījī (m. 756H.).³² Pada peringkat ini, fasa-fasa ilmu telah diolah dengan lebih teliti dan mendalam sesuai dengan perkembangan gerakan penterjemahan ilmu falsafah dan mantik Yunani yang begitu pesat yang mendorong pendokong al-Ashā'irah mengambil pendekatan yang lebih tersusun dalam membahaskan falsafah dan mantik dalam Ilmu Kalam.³³ Ilmu mantik yang semakin diterima dalam masyarakat terhadap

³² Lihat bab 2.3.2.2 “Tahap Kedua Dalam Perkembangan Epistemologi Kalam al-Ashā'irah” halaman 62-67 kajian ini.

³³ Muṣṭafā ‘Abd al-Rāziq, *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah*, cet. 3. (al-Qāhirah: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 1944), 294.

perbahasan Ilmu Kalam telah mengambil tempatnya yang tersendiri dan bukan lagi dilihat sebagai sebahagian daripada kajian falsafah semata-mata. Kedudukan mantik telah diiktiraf malah diterima sebagai suatu kaedah yang berperanan dalam perbahasan Ilmu Kalam dan Usul al-Fiqh.³⁴

Namun begitu, al-Bāqillānī secara hakikatnya telah memulakan peranan yang begitu penting dari segi perkembangan metode akliyyah melalui perbahasan tentang ilmu *al-naẓar* yang dibawa oleh al-Ash‘arī sebelumnya. Pada tahap ini, al-Bāqillānī telah menetapkan akidah melalui perbahasan epistemologi berdasarkan hujah-hujah yang kukuh sekaligus menolak pandangan dan ideologi golongan Muktazilah dan Mujassimah yang dilihat bertentangan pada ketika itu. Melalui usaha yang dilakukan oleh al-Bāqillānī ini, Ibn Khaldun menyatakan bahawa beliau telah berjaya meletakkan *muqaddimat al-‘aqliyyah* secara sistematik yang menghubungkan sandaran premis logik yang menjadi dalil-dalil dalam pandangan ketika berhujah. Sebagai contoh, dalam perbahasan metafizik mengenai *jawhar*, *fard* dan *al-khalā*, al-Bāqillānī menyatakan bahawa *al-‘ard* tidak mungkin berdiri dengan sendirinya, juga tidak mungkin *al-‘ard* berada pada dua waktu yang sama.³⁵ Berdasarkan kaedah yang dikemukakan ini, al-Bāqillānī berjaya menghubungkan teori-teori epistemologi dalam hubungannya dengan metafizik yang boleh menjadi dalil dalam menetapkan akidah ketuhanan melalui perbahasan tentang kebaharuan alam ini. Oleh yang demikian, al-Bāqillānī memainkan peranan awal dari segi menyusun hujah-hujah secara ilmiah berdasarkan kaedah

³⁴ ‘Abd al-Rahmān bin Khaldūn. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, cet. 3. Beirūt: Dār al-Fikr, 1996M./1417H., 515.

³⁵ ‘Abd al-Rahmān bin Muḥammad bin Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Bayrūt: Maktabah Lubnān, 1992), 3:40.

al-naẓar dalam mengemukakan hujah walaupun metodologi yang dikemukakan oleh beliau masih lagi secara ringkas.

Selanjutnya, al-Baghdādī juga memberi penekanan yang kukuh terhadap kepentingan ilmu *al-naẓar* sebagai suatu kaedah pembuktian yang kukuh dalam perkara-perkara keagamaan atau bukan keagamaan. Penggunaan *al-naẓar* pada tahap yang betul dapat menghindari pemikiran manusia daripada melakukan kesalahan dalam membezakan antara kesimpulan benar dan yang salah. Hal ini melibatkan kesepaduan sumber ‘*aqliyyah* dan ‘*naqliyyah* dalam membuktikan sesuatu perkara berdasarkan hujah-hujah syarak serta pendekatan pemikiran yang rasional. Dalam hal ini, al-Baghdādī menetapkan sesuatu metodologi ilmu mestilah bersesuaian dengan bidang kajian yang dilakukan. Sebagai contoh metodologi ujikaji (*tajārub*) dalam ilmu perubatan terhadap jenis-jenis ubat dan kaedah penyembuhan penyakit yang semestinya memerlukan penelitian akal yang rasional serta mendalam terhadap sesuatu eksperimen bagi menghasilkan maklumat yang tepat dan benar.³⁶ Sementara dalam perkara-perkara keagamaan, beliau menetapkan kaedah seperti hukum fikah iaitu halal, haram, sunat dan makruh adalah dalil-dalil yang perlu difahami melalui jalan syarak.³⁷ Kesemua hukum-hukum syariah ini diperolehi melalui jalan kitab (al-Qur’an), sunnah (Hadith), ijmak dan qiyas.³⁸

Contoh-contoh ini merupakan sebahagian daripada kaedah dalam berhujah yang memerlukan metodologinya yang tersendiri sebagai suatu kaedah dan dalil-dalil yang meyakinkan. Sesuatu hujah yang salah adalah kerana daripada sumber

³⁶ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 14.

³⁷ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 14.

³⁸ al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 17.

atau dalil yang diperolehi adalah salah. Penerimaan kaedah ilmu *al-naẓarī* ini merupakan sebagai suatu alat atau metodologi bagi proses ilmu untuk diaplikasikan dalam pengembangan ilmu-ilmu Islam seterusnya. Oleh yang demikian, metode yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī merupakan sebahagian daripada metode epistemologi terbaik dalam perbahasan epistemologi.³⁹

4.4.3 Penghujahan Akal Dalam Perbahasan Ilmu

Penekanan al-Bāqillānī dan al-Baghdādī terhadap kepentingan akal dalam menilai sumber-sumber maklumat adalah bersandarkan kepada kaedah pemerhatian fikiran dan kewarasan akal yang merupakan salah satu jalan untuk menetapkan asas-asas aqidah yang telah sabit dengan nas-nas agama. Manusia yang mempunyai kemampuan berfikir dengan baik adalah menjadi kewajipan kepada beliau untuk berusaha mencari dalil-dalil dalam membuktikan kewujudan Allah S.W.T. Oleh yang demikian, usaha untuk mencari dalil yang sahih adalah suatu kewajipan bagi seseorang disebabkan kesempurnaan akal yang dikurniakan oleh Allah S.W.T. Dengan sebab itu, para ulama dan tokoh ilmuwan yang terkemudian menetapkan syarat penting terhadap akal fikiran yang sihat sebagai satu tuntutan bagi memasikan setiap kesimpulan dan keputusan yang dilakukan bertepatan dengan maklumat yang disampaikan. Keadaan akal fikiran yang sihat adalah penting kerana pemikiran manusia mudah dipengaruhi oleh pemikiran dan imaginasi yang salah walaupun berdasarkan kepada maklumat yang betul.⁴⁰

³⁹ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, 3:40.

⁴⁰ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam*, 96.

Dalam hal ini, kedudukan akal juga tidak boleh mendahului syarak dalam hal-hal keagamaan kerana akal terbatas dalam mengetahui hukum yang wajib dan haram. Sekiranya akal dibenarkan dalam memberi hukum yang ditentukan syarak, sudah pasti akal akan mempersoalkan tentang faedah-faedah yang diperolehi dalam amal ibadat seseorang. Sebagai contoh, dalam ibadat seperti solat, puasa dan haji, akal tidak mampu untuk menentukan tujuan dan faedah ibadat tersebut, kerana menurut pandangan akal sudah pasti ibadat seperti solat, puasa dan haji hanya sia-sia kerana mendatangkan kepenatan sahaja. Sebaliknya dalam hal ini, syarak memainkan peranan dalam menentukan faedah ibadat tersebut yang merupakan suatu kepatuhan hamba terhadap Tuhannya sama ada yang memberi faedah di dunia dan akhirat.

Perbahasan al-Bāqillānī terhadap jenis-jenis maklumat juga merupakan satu bentuk hubungan dan penghujahan akal yang dapat memahami perkara-perkara ketidakwujudan yang tidak boleh dicapai oleh pancaindera. Perbahasan beliau terhadap jenis-jenis maklumat adalah pengembangan perbahasan terhadap jenis-jenis ilmu dari sudut keupayaan akal dalam memahami sesuatu objek sama ada bersifat *al-darūrī* ataupun *al-naẓarī*. Dalam perbahasan konsep ilmu *al-darūrī*, kefahaman akal yang paling mudah dan asas dapat dilihat ketika memahami objek yang bersifat *mawjūd* ataupun *ma'dūm*. Penggunaan kaedah *naḥī* dan *ithbāt* yang dikemukakan al-Bāqillānī bagi menetapkan sesuatu benda yang wujud atau tidak wujud memberi gambaran bahawa akal secara mudahnya boleh memahami sekiranya seorang telah menetapkan (*ithbāt*) sesuatu kenyataan, maka perkara yang berlawanan adalah tertolak. Melalui kaedah yang dikemukakan ini telah membuka ruang kepada perbahasan hukum akal kepada wajib, mustahil dan harus yang berjaya dikembangkan oleh tokoh al-Ashā'irah terkemudian

terutamanya melalui perbahasan yang dikemukakan oleh al-Sanūsī pada abad ke-9 Hijrah.

Melalui konsep *mawjūd* dan *ma'dūm* ini juga, al-Bāqillānī telah menghuraikan perbahasan kalam beliau dengan begitu teliti sekaligus menjadi hujah yang kukuh dalam menetapkan akidah Islam. Sebagai contoh dalam perbahasan tentang *ru'yah Allāh*, al-Bāqillānī mensabitkannya sebagai suatu keharusannya dari sudut akal dan sesuatu yang wajib untuk hambanya yang beriman pada hari akhirat menerusi jalan syarak.⁴¹ Melalui kesabitan tersebut, al-Bāqillānī berpendapat bahawa Allah S.W.T dapat dilihat dengan penglihatan inderawi (*al-abṣār*) sebab sesuatu yang *mawjūd* yang dapat dilihat. Ia bertentangan dengan *ma'dūm* yang tidak dapat dilihat dengan penglihatan inderawi.⁴² Pandangan al-Bāqillānī berdasarkan firman Allah S.W.T:

قَالَ رَبِّ ارْنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ ؕ

Terjemahan: Berkatalah Musa: “Ya Tuhanku, nampakkanlah (diri Engkau) kepadaku agar aku dapat melihat kepada Engkau”

Surah al-A'raf (7): 143.

Pandangan al-Bāqillānī ini juga merupakan dalil yang kukuh dalam menolak pandangan yang dikemukakan oleh golongan Muktaẓilah yang mengatakan bahawa Allah S.W.T tidak dapat dilihat di akhirat dengan penglihatan inderawi, tetapi hanya diketahui melalui hati. Bagi al-Bāqillānī, pandangan Muktaẓilah yang mengatakan mustahil melihat Allah bertentangan dengan firman Allah S.W.T:

⁴¹ al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 176.

⁴² al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 304.

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

Terjemahan: Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada TuhanNyalah mereka melihat.

Surah al-Qiyāmah (75): 22-23

Perbahasan al-Bāqillānī terhadap *mawjūd* dan *ma'dūm* merupakan gambaran sesuatu maklumat tidaklah tertumpu kepada objek yang bersifat fizikal sahaja tetapi juga melibatkan perkara-perkara metafizikal. Sesuatu yang tidak dapat dicerap melalui pancaindera tidak bermaksud perkara itu tidak diketahui, hanya kerana pancaindera sahaja tidak mampu untuk mencapai hakikat tersebut. Asas perbincangan terhadap jenis-jenis maklumat yang diketengahkan oleh al-Bāqillānī ini juga berjaya dimanfaatkan oleh tokoh-tokoh al-Ashā'irah yang terkemudian dalam membahaskan terhadap perbincangan Ilmu Kalam secara kukuh dan meyakinkan.

4.5 MENEGASKAN HAKIKAT DAN KEBENARAN ILMU

Perbahasan terhadap golongan yang mengingkari ilmu (sofis) merupakan salah satu perbincangan penting yang ditekankan oleh al-Baghdādī. Ini kerana prinsip keraguan dan penolakan terhadap kemampuan manusia untuk mencapai ilmu yang ditonjolkan oleh golongan sofis adalah sesuatu yang bertentangan dengan tabiat dan tujuan ilmu pengetahuan untuk memperolehi ilmu yang yakin dan benar.

Atas dasar ini, al-Baghdadi telah mengambil inisiatif dengan menggariskan tiga bentuk pemikiran sofis yang boleh merosakkan nilai ilmu bahkan boleh meruntuhkan pemikiran keagamaan. Ini kerana kebanyakan hujah-

hujah yang dikemukakan oleh golongan sofis bersifat mengelirukan dengan menggunakan pendekatan perdebatan dalam berhujah dengan cara menafikan pernyataan-pernyataan yang benar dan membuat penyelewengan terhadap pemikiran dan moral.

4.5.1 Menolak Gejala Sofisme Dalam Pemikiran Islam

Isu penting yang dikemukakan oleh al-Baghdādī dalam wacana Ilmu Kalam beliau adalah mengenai golongan yang mengingkari ilmu atau dikenali sebagai golongan sofis. Hal ini kerana, dalam perbahasan epistemologi, terdapat golongan yang meragui bahkan menolak kebenaran sebagai suatu bentuk pengetahuan. Oleh itu, penetapan epistemologi kalam yang dikemukakan oleh al-Baghdādī adalah sebagai hujah kepada dakwaan golongan sofis yang mengatakan tiada hakikat yang wujud sama ada hakikat ketuhanan, hakikat alam, hakikat ilmu ataupun hakikat yang lain. Sekiranya hakikat tentang ilmu itu tiada sebagaimana yang difahami oleh golongan sofis, maka mereka menafikan tentang daya perolehan ilmu dan konsep tentangnya. Keadaan ini bukan sahaja boleh meruntukan wacana ilmu itu sendiri bahkan boleh merosakkan sistem keagamaan secara keseluruhannya.

Dalam *al-Farq Bayn al-Firāq*, al-Baghdādī telah membuat suatu rumusan yang penting tentang konsep ilmu dan kebenaran. Beliau yang menyusun lima belas prinsip Ahli Sunnah Wal Jamaah, menetapkan prinsip-prinsip tersebut sebagai suatu kaedah yang wajib dipegangi sebagai seorang muslim. Dalam prinsip-prinsip tersebut, beliau telah meletakkan perbahasan epistemologi sebagai prinsip pertama yang wajib dipegangi sebagai suatu ketetapan bahawa hakikat ilmu adalah wujud dan pengetahuannya boleh dicapai. Kebenaran boleh dicapai

oleh manusia melalui kaedah yang betul serta tidak melampaui batas yang ditetapkan. Pencapaian tersebut boleh diperolehi daripada sumber wahyu sebagai mesej bahawa pengetahuan manusia boleh dicari dan dikaji. Ini sekaligus tidak mengeneipkan peranan akal dalam membuat penganalisaan seterusnya sumber inderawi pada tahap yang paling rendah dalam perolehan maklumat.

Melalui usaha yang dilakukan oleh al-Baghdādī ini, al-Attas menegaskan bahawa al-Baghdādī adalah tokoh pertama yang mengklasifikasikan metodologi kepada tiga kelompok berdasarkan caragaya pemikiran dan hujah-hujah yang mereka kemukakan.⁴³ Pembahagian tiga kelompok ini telah berjaya diulas dan dikembangkan dengan begitu baik oleh beberapa tokoh terkemudian seperti al-Nasafī, al-Taftāzānī dan al-Ranīrī yang menamakan kelompok-kelompok tersebut sebagai *al-‘inādiyyah* (skeptik), *al-‘indiyyah* (subjektif) dan *al-lā adriyyah* (agnostik) berdasarkan kepada klasifikasi yang dikemukakan oleh al-Baghdādī. Walaupun kelompok sofis berbeza-beza tahap pemikiran dan metodologi, tetapi mereka memiliki sikap yang hampir sama terhadap ilmu iaitu menolak kemampuan manusia untuk mencapai kebenaran dan keyakinan.

Klasifikasi yang dibuat oleh al-Baghdādī adalah sebagai suatu gambaran bahawa pemikiran sofis akan wujud setiap zaman yang perlu ditangani secara ilmiah berdasarkan hujah-hujah epistemologi yang kukuh. Ini kerana nilai-nilai pemikiran bagi ketiga-tiga kelompok sofis tersebut adalah berlawanan dengan prinsip-prinsip Islam yang *thubūt*, *yaqīn* dan *jazm*. Kebenaran sememangnya boleh dicapai oleh manusia melalui saluran dan cara yang betul. Atas dasar itu

⁴³ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Oldest Known Malay Manuscript: a 16th Century Malay Translation of the ‘Aqā’id of al-Nasafī* (Kuala Lumpur: Jabatan Penerbitan Universiti Malaya, 1988), 48.

juga, al-Baghdādī tidak menolak peranan pancaindera dan akal sebagai salah satu saluran yang sah dalam ilmu.

Mengenai kewujudan golongan sofis, ia bukanlah kelompok yang baru muncul pada zaman al-Baghdādī atau di awal perkembangan pemikiran Islam, ia sebenarnya telah wujud semenjak abad kelima sebelum Masihi.⁴⁴ Protagoras (490 s.m – 420 s.m) dianggap sebagai sofis pertama yang menolak kebenaran spiritual dan nilai-nilai yang kekal. Beliau bersikap subjektif terhadap pengetahuan dengan menggunakan kaedah retorik dalam masyarakat Athen pada zaman tersebut.⁴⁵ Beliau menganggap tidak ada kebenaran yang bersifat objektif kerana manusia adalah ukuran segala perkara “*Humans are the measure of all things*”.⁴⁶ Gorgias (483 s.m – 376 s.m) yang muncul selepas Protagoras pula bersikap skeptikal dengan berhujah bahawa tidak ada apa-apa yang wujud, sekiranya wujud pun, kita tidak boleh ketahui (mencapainya) dan sekiranya kita ketahui pun kita tidak dapat menjelaskan kepada orang lain “*that nothing exists, that even if something did, we couldn't know it, and that even if we could know anything we couldn't explain it to anyone*”.⁴⁷ Ungkapan tersebut menggambarkan seolah-olah tidak wujud hakikat yang sebenar di alam ini.

Walaupun kewujudan golongan ini dari zaman yang berbeza, tetapi pemikiran dan metodologi yang di bawa oleh golongan sofis adalah sama iaitu

⁴⁴ Wan Mohd Nor Wan Daud dan Khalif Muammar, “Kerangka Komprehensif Pemikiran Melayu Abad ke-17 Masihi Berdasarkan Manuskrip *Durr al-Farā'id* Karangan Sheikh Nurudin al-Rāniri”, *Sari - International Journal of the Malay World and Civilisation* 27 (2) (2009), 143.

⁴⁵ Susan C. Jarrat, “The First Sophists and the Uses of History”, *Rhetoric Review*, Vol. 6, No. 1 (Autumn, 1987), 67-68.

⁴⁶ Robert Audi, “*The Cambridge Dictionary of Philosophy*”, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 863 entri “sophist”.

⁴⁷ Robert Audi, “*The Cambridge Dictionary of Philosophy*”, 863; Ninian Smart, “*Falsafah Dunia (World Philosophies)*” (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Berhad, 2009), 194.

menolak kebenaran atau meragui tentang sesuatu kebenaran. Pemikiran seperti ini amat berbahaya jika wujud dalam masyarakat di mana ia akan meresap dalam nilai-nilai keagamaan yang boleh ditafsirkan berdasarkan pendapat dan penilaian diri masing-masing. Penafsiran sesuatu pandangan berdasarkan penilaian yang subjektif membawa kepada keruntuhan nilai dalam masyarakat yang melibatkan akidah, syariat, akhlak, politik, pendidikan dan ekonomi.

Oleh yang demikian, penegasan al-Baghdadi terhadap ciri-ciri bahaya golongan sofis merupakan suatu pendekatan penting yang diketengahkan bagi mengelakkan manusia terjebak dalam satu ideologi yang menolak hakikat kebenaran dalam Islam. Penegasan tentang wujudnya hakikat ilmu dalam Islam merupakan satu perbahasan penting dalam pendekatan al-Baghdadi. Selain itu, sikap kritis al-Baghdādī dalam isu sofisme merupakan usaha penting yang dilakukan oleh al-Baghdādī dalam menetapkan teori ilmu Ahli Sunnah Wal Jamaah secara komprehensif. Dalam hal ini, beliau telah menetapkan pegangan kepada konsep ilmu yang *thābit* adalah asas dan prinsip utama kepada prinsip-prinsip Ahli Sunnah Wal Jamaah dalam perbahasan akidah. Asas kepada konsep ilmu ini wajib dipegangi sebagai *i'tiqād* Ahli Sunnah Wal Jamaah khususnya dalam dimensi epistemologi kalam. Oleh yang demikian al-Baghdādī juga telah berjaya menempatkan diri sebagai antara pendokong al-Ashā'irah yang terbaik dalam mengemukakan setiap perbahasan epistemologi yang kukuh dan meyakinkan melalui prinsip, kaedah dan teori-teori yang dikemukakan.

4.5.2 Menyediakan Prinsip-Prinsip Ketika Berhadapan Golongan Sofis

Dalam konteks masa kini, penilaian dan garis panduan terhadap golongan sofis yang dikemukakan oleh al-Baghdādī wajar di ambil perhatian di atas sikap

mereka yang menjadikan prinsip relativisme dan skeptisme dalam prinsip utama. Golongan sofis yang wujud sejak zaman Yunani sehingga kini menggunakan prinsip yang hampir sama dengan menafikan kemungkinan dan hakikat ilmu melalui metode skeptisme dan relativisme. Mereka terdiri dari tiga kelompok iaitu *al-lā adriyyah*, *al-‘indiyyah* dan *al-inādiyyah*. Golongan *al-lā adriyyah* atau gnostik merupakan golongan yang selalu mengatakan tidak tahu. Golongan ini selalu mengatakan tidak tahu dan ragu-ragu terhadap sesuatu sehingga menolak kemungkinan ilmu pengetahuan. Golongan *al-‘indiyyah* pula adalah terdiri daripada mereka yang bersikap subjektif di mana kelompok ini menerima kemungkinan ilmu pengetahuan akan tetapi menolak matlamat ilmu pengetahuan dan kebenaran. Sementara golongan ketiga iaitu *al-inādiyyah* terdiri daripada kelompok yang keras kepala yang menafikan segala hakikat sesuatu dan menganggap hakikat itu sebagai fantasi dan khayalan semata-mata.

Ketiga-tiga golongan di atas secara asasnya bersikap skeptis dalam memperolehi ilmu dan hakikat sesuatu. Metode keraguan dan kesangsian dalam memperolehi ilmu merupakan sesuatu yang berlawanan dengan prinsip-prinsip epistemologi Islam yang berpaksikan kepada ilmu yakin sebagaimana yang telah diterangkan.

Islam tidak mengiktiraf golongan ini yang menjadikan ragu-ragu sebagai asas pemikiran kerana ketiadaan asas yang tetap bagi sesuatu perkara terutamanya terhadap hakikat ketuhanan. Hakikat ketuhanan dalam Islam adalah tetap dan tidak mungkin bersifat ragu-ragu terhadap kewujudanNya sebagaimana yang didakwa oleh golongan sophis bahawa hakikat itu fantasi dan khayalan semata-mata. Dalam hal ini, prinsip-prinsip tersebut sangat relevan yang boleh dijadikan

panduan ketika berhadapan dengan ketiga golongan di atas dari aliran Saintisme, Modernisme, Subjektivisme, Relativisme dan Pascamodernisme.

Dalam menghadapi golongan sofis agnostik “al-la adriyyah” yang meragui tentang hakikat kewujudan, pandangan al-Taftāzānī yang merumuskan bahawa tidak ada jalan untuk menghadapi golongan ini sama ada melalui perdebatan ataupun perbincangan kerana mereka akan sentiasa meragui terhadap segala bentuk hujah-hujah yang dikemukakan sama ada hujah tersebut bersifat akliyyah mahupun hujah naqliyyah. Oleh yang demikian, pendekatan terbaik yang dicadangkan oleh al-Taftāzānī bagi menghadapi golongan ini adalah dengan mencampakkan mereka ke dalam api yang panas agar mereka mengakui dan mengenali bahawa hakikat tentang api itu wujud.⁴⁸

Selain itu, prinsip epistemologi relativisme yang difahami Pluralisme Agama menyimpulkan bahawa semua agama adalah benar melalui dakwaan “truth claim”⁴⁹ bertentangan dengan apa yang diungkapkan oleh al-Baqillani, bahawa dari segi darurinya akal boleh memahami dua perkara tidak boleh berada dalam satu. Dalam dakwaan dan tafsiran yang dikemukakan oleh golongan Islam Liberal yang mengatakan, “agama yang sebenar-benar adalah yang mengandungi ajaran ketundukan kepada tuhan” membawa implikasi yang mengajarkan bahawa sesuatu agama tidak boleh mendakwa mempunyai kebenaran yang mutlak. Ia boleh difahami berdasarkan andaian manusia yang bersifat relatif. Dalam hal ini, kebenaran yang mutlak hanya daripada tuhan, Oleh itu manusia tidak dapat

⁴⁸ Sa’d al-Dīn al-Taftāzānī, *Sharḥ al-‘Aqā’id al-Nasafiyyah*, taḥqīq Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā (al-Qāhirah: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1988), 14; Lihat juga Imam Sa’dud-din al-Taftāzānī, *Huraian al-Aqaid al-Nasafiyyah*, terj. Mohamad Hilmi Marjunit et al. (Rawang, Selangor: Awal Nahdah Resources, 2017), 45.

⁴⁹ <http://islamlib.com/gagasan/pluralisme/tentang-truth-claim-dalam-agama-agama/> di akses pada 17 April 2017.

mengetahui hakikat kebenaran. Implikasi daripada fahaman ini membawa kepada pemahaman ajaran keagamaan yang boleh ditafsirkan oleh individu atau sesiapa sahaja atas dasar seseorang tidak boleh mendakwa kebenaran yang mutlak. Atas dasar itu, fahaman liberalisme dan relativisme ini menolak keautoritian ijmak dan insitusi keagamaan dalam mengeluarkan fatwa. Kesan langsung daripada penolakan terhadap keautoritian ijmak dan insitusi keagamaan akan membawa kepada kefahaman dan tafsiran individu dalam tafsiran masing-masing. Dalam hal ini, sikap keterbukaan dalam tafsiran individu akan terarah kepada ekstremisme yang bersifat liberal ataupun kefahaman yang bersifat literal yang membawa kepada pengamalan dan tafsiran yang ketat dan jumud dalam keagamaan.⁵⁰

Selain itu, sikap skeptisme yang menolak kebenaran dan menjadikan keraguan sebagai asas penilaian bertentangan dengan sikap dan prinsip asas kehidupan manusia itu sendiri yang tidak dapat membuat keputusan penting dalam perkara-perkara asas dalam kehidupan. Sebagai contoh, seseorang yang tidak dapat menilai dan membuat keputusan sama ada “X” adalah hitam atau “X” adalah bukan hitam⁵¹ bertentangan dengan prinsip asas ilmu *al-darūrī* yang dijelaskan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī bahawa tidak ada jalan ketiga untuk kaedah tersebut. Atas dasar itu, epistemologi al-Ashā’irah amat menekankan tentang hakikat ilmu adalah *thābit* (tetap) dan kaedah terhadapnya boleh dicapai berdasarkan metodologi yang ditetapkan. Pencapaiannya bermula dari asas iaitu dari ilmu *al-darūrī* sama ada yang berasaskan pancaindera atau kefahaman akal yang mudah terhadap perkara-perkara yang asasi. Kaedah asas ini adalah suatu

⁵⁰ Wan Adli Wan Ramli, “Menangani Cabaran Liberalisme dalam Kalangan Muslim Berdasarkan Konsep Ijmak”, *Jurnal Usuluddin* 40 (Julai – Disember 2014), 45.

⁵¹ Mohd Zaidi Ismail, “Keraguan Sebagai Penjana Pengetahuan dan Pemacu Utama Kemajuan: Satu Kritikan Pendahuluan”, *Jurnal al-Hikmah*, bil 1, thn. 7 (2001), 17.

penekanan bahawa sesuatu kebenaran boleh dicapai oleh manusia melalui kaedah yang betul sebagai mesej bahawa pengetahuan manusia boleh dicari dan dikaji.

Sebagai kesimpulannya, pemikiran sofis amat merbahaya jika wujud dalam masyarakat sekiranya ia meresapi dalam nilai-nilai keagamaan. Ia bertentangan dengan nilai-nilai Islam yang bersifat tetap dan yakin sebagaimana yang dituntut oleh al-Qur'an dan Hadith terutamanya dalam perkara-perkara akidah.

4.6 KESIMPULAN

Daripada penelitian dan analisis terhadap perbahasan epistemologi kalam al-Bāqillānī dan al-Baghdādī, beberapa kesimpulan penting dapat dikemukakan iaitu mereka memainkan peranan penting dalam perkembangan epistemologi kalam al-Ash'irah dari sudut pembentukan asas-asas dan prinsip ilmu sebagai suatu gagasan yang berterusan yang dimulai oleh Imam al-Ash'arī. Kaedah-kaedah epistemologi yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī juga menjadi rujukan generasi terkemudian (*muta'akakhirin*) dalam merangka teori epistemologi yang lebih kukuh.

Penelitian terhadap konsep ilmu dalam pendahuluan karya Ilmu Kalam yang dikemukakan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī merupakan suatu metodologi yang bersesuaian dalam memahami perkara-perkara akidah sebagai suatu tuntutan semasa dalam memelihara akidah dari unsur-unsur penyelewengan serta mengelirukan yang meresapi dalam pemikiran umat Islam pada waktu tersebut.

Dalam pada itu, mereka juga menumpukan perbahasan dengan menolak ekstremisme rasionaliti Muktazilah dan keraguan kebenaran ilmu sofis. Atas dasar itu, mereka telah menjelaskan satu konsep perbahasan ilmu yang menyeluruh dengan mengharmonikan takrif ilmu dalam konteks semasa di samping mengemukakan kaedah kesepaduan sumber-sumber ilmu dan kaedah berinteraksi dengannya. Sikap yang ilmiah terhadap sumber akal dan pancaindera juga telah membuka satu ruang kepada perkembangan ilmu sains berdasarkan landsasan-landasaan yang dibenarkan syarak. Pengaplikasian terhadap teori-teori ilmu yang dikemukakan merupakan usaha yang berterusan oleh tokoh-tokoh al-Ashā'irah yang terkemudian dalam membentuk satu kerangka epistemologi yang menyeluruh.

Oleh yang demikian dapat disimpulkan bahawa perbahasan episteologi dalam wacana kalam yang diketengahkan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī adalah konsisten. Ia telah menjadi panduan penting kepada tokoh-tokoh al-Ashā'irah yang terkemudian dalam mengembangkan kaedah-kaedah dan metodologi secara lebih tersusun sehingga membentuk satu konsep epistemologi al-Ashā'irah yang lebih menyeluruh.

BAB 5: KESIMPULAN

5.1 PENDAHULUAN

Berdasarkan kajian dan penelitian yang telah dilakukan melalui kajian bertajuk “Perbahasan Epistemologi dalam Wacana Kalam al-Ashā‘irah: Analisis Terhadap Pemikiran al-Baqillani (m. 403H.) dan al-Baghdadi (m. 429H.), penulis akan merumuskan serta mengemukakan beberapa cadangan yang bersesuaian sebagai suatu kesinambungan daripada kajian ini. Kesimpulan yang dilakukan adalah berdasarkan kepada persoalan dan objektif kajian yang dikemukakan pada permulaan kajian.

5.2 RUMUSAN KAJIAN

Perbahasan epistemologi secara umumnya merupakan satu cabang dari kajian falsafah yang membincangkan tentang perbahasan-perbahasan yang berkait dengan aspek ilmu pengetahuan seperti hakikat, makna, kandungan, sumber dan proses ilmu.

Berdasarkan objektif pertama kajian iaitu mengkaji prinsip dan perkembangan epistemologi dalam wacana kalam al-Ashā‘irah, penulis menyimpulkan bahawa perkembangan ilmu dalam Islam adalah selari dengan penurunan al-Qur’an yang banyak menjelaskan tentang teori-teori ilmu yang komprehensif. Istilah-istilah seperti *shubbah* (kekaburan), *shakk* (ragu-ragu), *rayb* (khayalan), *ẓann* (sangkaan), ‘*ilm* (ilmu) dan *yaqīn* (yakin), ‘*aql*, *fikr*, *dhikr* dan lain-lain lagi merupakan sebahagian daripada istilah al-Qur’an yang berkait rapat dengan persoalan ilmu. Oleh yang demikian, para ulama dan tokoh-tokoh falsafah

Islam telah menyusun prinsip-prinsip ilmu ini dengan lebih teratur yang melibatkan definisi, tabiat, klasifikasi dan sumber-sumber ilmu berlandaskan asas-asas yang dikemukakan oleh al-Qur'an dan al-Sunnah.

Menelusuri sejarah perkembangan dan kelahiran Ilmu Kalam menyaksikan kemunculan pelbagai aliran teologi seperti Muktazilah, Jabariyyah, Qadariyyah, Ash'ariyyah dan sebagainya. Kewujudan aliran ini telah membawa pelbagai metodologi dalam menanggapi konsep agama iaitu Islam. Dalam perkembangan selanjutnya setiap aliran yang muncul membawa fahaman yang tersendiri dalam memahami nas-nas dan teks al-Qur'an dan Hadith. Di suatu sudut terdapat kumpulan yang mengagungkan kebebasan rasional akal sebagaimana golongan Muktazilah yang tidak seimbang dengan meletakkan kedudukan wahyu yang lebih rendah berbanding pemikiran akal manusia. Sementara di suatu sudut, adalah golongan Hashwiyyah yang cenderung menggunakan kaedah literal dan zahir semata-mata.

Imām al-Ash'arī yang muncul pada abad ke-3 Hijrah telah membawa jalan pertengahan (*wasatiyyah*) dalam mendamaikan pemikiran-pemikiran yang bertentangan pada zaman tersebut. Di suatu sudut golongan literal yang memahami nas-nas berdasarkan tekstual semata-mata sehingga tiada ruang kepada akal untuk memahami dalam konteks yang dibenarkan. Manakala di suatu sudut adalah golongan liberalis yang terlampau ekstrem terhadap akal dan pemikiran untuk perkara-perkara keagamaan.

Asas-asas pemikiran yang dikemukakan oleh al-Ash'arī diteruskan oleh pendokong-pendokongnya yang disebut al-Ashā'irah seperti al-Bāqillānī (m. 403H.), Ibn Fūrak (m. 406H.), al-Isfarayinī (m. 418H.), al-Baghdādī (m. 429H.),

al-Juwaynī (m. 478H.), al-Ghazālī (m. 505H.), al-Shahrastānī (m. 548H.), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606H.) dan lain-lain lagi.

Dalam perkembangan epistemologi kalam al-Ashā'irah, pengukuhan teori ilmu yang dibangun telah melalui tiga fasa penting iaitu fasa pembentukan, fasa pencorakan dan fasa penyempurnaan. Setiap fasa memainkan peranannya yang tersendiri. Kaedah-kaedah epistemologi yang ditonjolkan dalam pendahuluan karya Ilmu Kalam merupakan satu pendekatan penting bahawa perbincangan epistemologi adalah penting sebagai mukadimah dalam sesuatu perbincangan ilmu.

Dari segi metodologi ilmu yang dibangun oleh al-Ashā'irah menyaksikan suatu perjuangan yang konsisten yang menghubungkan secara harmoni antara nas-nas naqliyyah dan nas-nas akliyyah. Sikap keterbukaan al-Ashā'irah dalam hujah-hujah pembangunan epistemologinya telah mengetengahkan konsep *wasatiyyah* dalam perbincangan ilmu selain daripada konsep kesepaduan ilmu dalam perbincangan tentang takrif, jenis-jenis ilmu dan sumber-sumber ilmu. Melalui pendekatan ini, perbincangan epistemologi yang dilakukan terus berkembang dan diterima oleh masyarakat secara berkesinambungan.

Konsep ilmu al-Ashā'irah adalah suatu yang dinamik dari segi isi dan ruang-lingkupnya, merangkumi prinsip, metodologi dan hujah-hujah yang disampaikan. Pendekatan hujah dalam pembangunan epistemologi al-Ashā'irah juga adalah sesuatu yang penting diketengahkan sebagai suatu metodologi penting dalam perbincangan kalam. Atas dasar itu, dalam kebanyakan karya-karya Ilmu Kalam al-Ashā'irah, perbincangan tentang teologi dimulakan dengan perbincangan

tentang konsep ilmu sebagai suatu pemahaman yang kukuh dalam membicarakan tentang akidah Islam.

Sementara objektif kedua kajian ialah mengkaji konsep dan asas-asas epistemologi yang dijelaskan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī melalui karya Ilmu Kalam mereka. Dalam hal ini, peranan penting telah ketengahkan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī yang merupakan antara *mutakallim* awal dalam menyingkap persoalan epistemologi kalam al-Ashā'irah. Al-Bāqillānī yang menulis karya *al-Tamhīd* dan *al-Inṣāf* menjelaskan beberapa konsep asas ilmu melalui pendahuluan karya beliau sebelum membincangkan secara lanjut tentang persoalan *al-ilahiyyāt*, *al-nubuwwāt* dan *al-sam'īyyāt*. Manakala al-Baghdādī yang menulis kitab *Usūl al-Dīn* juga turut sama mengulas beberapa asas epistemologi dalam pendahuluan karya tersebut.

Pendekatan wacana epistemologi kalam yang dilakukan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī merupakan perbahasan asas yang bersesuaian berdasarkan latar belakang dan keperluan ilmu pada zaman tersebut. Penghuraian terhadap takrif ilmu, jenis-jenis ilmu, sumber-sumber ilmu dan golongan yang mengingkari ilmu merupakan perbincangan penting dalam mukadimah perbahasan karya Ilmu Kalam mereka. Perbincangan dan huraian kaedah-kaedah epistemologi yang dikemukakan menjadi tapak dan ikutan beberapa orang tokoh al-Ashā'irah terkemudian. Usaha yang dilakukan oleh mereka di peringkat awal harus diakui sebagai suatu usaha yang berterusan yang dimulai oleh Imam al-Ash'arī sekaligus melayakkan diri digelar sebagai pembina asas-asas epistemologi al-Ashā'irah yang sistematik dan tersusun.

Walaupun terdapat beberapa perbezaan dalam pandangan dan kaedah penghuraian terma antara al-Bāqillānī dan al-Baghdādī, ia hanyalah dari aspek teknikal terhadap beberapa istilah dan terma yang tidak terkeluar dari wacana epistemologi al-Ashā'irah secara keseluruhannya. Ia juga adalah bersesuaian dengan latar belakang dan perkembangan pemikiran epistemologi pada zaman masing-masing dalam berhadapan dengan golongan *al-ahwā'* seperti Muktazilah, al-Dahriyyah, al-Karamiyyah, al-Sumaniyyah, al-Rafidah dan sebagainya.

Manakala objektif ketiga kajian ialah menganalisis perbahasan epistemologi kalam menurut perspektif al-Bāqillānī dan al-Baghdādī. Dalam hal ini, kaedah dan asas epistemologi yang ditekankan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī adalah masih relevan pada masa kini dengan meletakkan susunan hierarki sumber ilmu berdasarkan keperluan masing-masing. Ia bermula dari sumber pancaindera yang paling bawah yang terdiri daripada lima deria yang utama, kemudiannya diikuti oleh peranan akal dalam menerapkan pemikiran rasional. Selanjutnya *al-khabar al-ṣādiq* yang diwakili oleh al-Qur'an dan al-Hadith adalah kemuncak dalam susunan hirerarki sumber ilmu al-Ashā'irah. Dalam persoalan metafizik, akal dan pancaindera tidak dapat lagi berperanan untuk menterjemahkan sesuatu yang tidak dapat dijangkau oleh fakulti masing-masing dalam perkara-perkara akidah, akhlak dan shariah. Maka dalam hal ini, wahyulah yang berperanan membimbing akal dan pancaindera bagi memahami dan memikirkan persoalan ketuhanan, kenabian dan perkara-perkara ghaib.

Selain itu, perbahasan al-Bāqillānī dan al-Baghdādī terhadap prinsip-prinsip epistemologi kalam bertujuan bagi mengelakkan umat Islam bersikap taklid terhadap akidah. Ini kerana dalam persoalan akidah, umat Islam dituntut

untuk meyakini dengan pasti berdasarkan hujah-hujah yang meyakinkan. Oleh yang demikian, konsep ketelitian yang ditegaskan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī melalui ilmu *al-naẓar* merupakan prinsip asas yang boleh dijadikan panduan sekiranya berhadapan dengan ilmu ilmu akliyyah. Selain itu juga, antara tujuan lain yang boleh dimanfaatkan melalui perbahasan yang dikemukakan adalah sebagai suatu perisai dalam mempertahankan akidah dan prinsip ilmu ketika berhadapan dengan golongan yang mengelirukan atas dasar sikap keterbukaan pada agama sebagaimana yang dilaungkan oleh golongan Liberalisme Islam, Modernisme dan sebagainya.

Oleh yang demikian, dalam ruang lingkup cabaran pemikiran Islam dan cabaran akidah masa kini, teori-teori epistemologi al-Bāqillānī dan al-Baghdādī wajar untuk diketengahkan sebagai sebahagian daripada hujah dalam mendepani cabaran pemikiran semasa. Berdasarkan hujah-hujah epistemologi yang diketengahkan juga, terdapat beberapa ruang yang boleh diterapkan dalam menangani isu-isu pemikiran masa kini. Ini kerana, cabaran pemikiran dari sudut sumber ilmu masih sama sejak awal perkembangan Ilmu Kalam sehingga kini. Kegagalan menetapkan sumber sah ilmu dan hierarkinya boleh menyempitkan ruang perbahasan ilmu atau membahaskan ilmu yang berada di ruang lingkungannya.

5.3 SARANAN

Melalui penelitian dan analisis terhadap pemikiran al-Bāqillānī dan al-Baghdādī dalam epistemologi kalam, penulis mendapati bahawa pembangunan epistemologi al-Ashā'irah telah menempuhi satu perjalanan yang panjang dalam membina dan memperkukuhkan konsep ilmu secara menyeluruh. Konsep-konsep dan teori ilmu yang diketengahkan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī merupakan sebahagian

daripada wacana ilmu dalam pembangunan al-Ashā'irah secara keseluruhannya. Justeru, dalam menelusuri cabaran epistemologi kini, penulis menyarankan beberapa cadangan yang bersifat umum dan khusus yang diharapkan dapat diketengahkan.

Cadangan dan saranan umum lebih berbentuk usaha yang dilakukan melalui institusi atau peranan yang dimainkan oleh pemerintah dalam menghasilkan kajian-kajian turath dalam bidang akidah dan pemikiran Islam.

1. Peranan Institut Pengajian Tinggi tidak hanya menumpukan kajian-kajian bersifat semasa tetapi menggali juga pemikiran ulama-ulama silam berasaskan teks akidah yang masih relevan sehingga kini.
2. Pihak IPT boleh mengenalpasti dan memilih teks-teks penting dalam epistemologi kalam untuk diketengahkan kepada para pembaca moden khususnya para pengkaji falsafah Islam dan Akidah di IPT di Malaysia.
3. Mewujudkan institut pemikiran al-Ashā'irah sebagai suatu keperluan dalam menekuni bidang akidah secara asas ataupun secara mendalam.

Sementara itu, cadangan untuk pengkajian yang seterusnya, penulis mengemukakan beberapa saranan yang diharapkan dapat diketengahkan pada masa akan datang;

1. Kajian perbandingan epistemologi al-Asha'irah dengan epistemologi Muktazilah atau Syiah.

2. Kajian khusus terhadap pemikiran epistemologi tokoh-tokoh al-Asha'irah pada zaman pengukuhan dan pencorakan metodologi seperti kajian terhadap Pemikiran epistemologi al-Āmidī, al-Bayḍāwī, al-Ījī dan sebagainya. Ini kerana tokoh-tokoh pada zaman ini membahaskan aspek epistemologi secara detail dan mendalam dalam karya-karya mereka.
3. Kajian hubungan antara epistemologi kalam al-Asha'irah dengan al-Māturidiyyah. Kajian seperti ini boleh dilakukan terhadap tokoh-tokoh seperti al-Nasafī dan al-Taftāzānī di mana al-Taftāzānī yang merupakan tokoh al-Asha'irah telah mensyarahkan teks al-Aqaid al-Nasafī dari mazhab al-Māturidiyyah.

Secara keseluruhannya, kajian ini telah mencapai objektif yang diketengahkan berdasarkan kepada penelitian terhadap perkembangan dan prinsip epistemologi dalam wacana Ilmu Kalam al-Ashā'irah. Pengkajian terhadap konsep dan asas-asas yang diketengahkan oleh al-Bāqillānī dan al-Baghdādī wajar dimanfaatkan sebagai hujah yang boleh diterapkan dalam menangani isu-isu pemikiran masa kini.

BIBLIOGRAFI

6.1 RUJUKAN BAHASA ARAB

- ‘Ajam, Rafīq al- (Dr). *Mawsū‘ah Muṣṭalahāt al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Bayrūt: Maktabah Lubnān Nāshirūn, 1999.
- ‘Asākir, ‘Alī Ibn al-Ḥasan Ibn. *Tabyīn Kadhīb al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1979.
- ‘Atā‘illāh, Mukhtār Maḥmūd. *Dirāsāt fī al-‘Aqīdah wa ‘Ilm al-Kalām*. Al-Qāhirah: Dār al-Hānī lil Ṭabā‘ah wa al-Nashr, 2009.
- ‘Ubaydāt, Maḥmūd Sālim. *Tārikh al-Firaq wa ‘Aqā’iduhā*. Ammān : Dār al-Furqān, 1998.
- Āmidī, al-Imam Saif al-Dīn al-. *Abkār al-Afkār fī Uṣūl al-Dīn*, taḥqīq Aḥmad Muḥammad al-Mahdī. Al-Qāhirah: Dār al-Kutub wa al-Wasā’iq al-Qawmiyyah, 2009.
- Ash‘arī, al-Imām Abī Ḥasan al-. *Maqālat al-Islamiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, taḥqīq Muḥammad Muḥyi al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. al-Qāhirah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1950.
- _____. *Kitāb al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zayq wa al-Bida‘*, taḥqīq Ḥamūdah Ghurābah (Dr.). al-Qāhirah: Maṭba‘ah Miṣr Sharkah Māhimah Miṣriyyah, 1955.
- _____. *al-Ibānah ‘an Uṣūl a-Diyānah*, taḥqīq Fawqīyyah Ḥusayn Maḥmūd (Dr). al-Qāhirah: Dār al-Anṣār, 1977.
- Ashwah, Ṣabrī al-. *al-Ma‘lūm min al-Dīn bi al-Ḍarūrah min ‘Aqīdah al-Islām wa Syarī‘ah wa Qīmah*. T.T.P: Dār al-‘Itisām, 2000.
- Badawī, ‘Abd al-Raḥmān (Dr.). *Madhāhib al-Islāmiyyīn*. Bayrūt: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1971.
- Baghdādi, Abū Manṣūr ‘Abd al-Qāhir bin Ṭāhir al-Tamīmī al-. *al-Farq Bayn al-Firāq wa Bayān al-Firqah al-Nājiyah Min Hum*. Bayrūt: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1982M/1402H.
- _____. *Kitāb Uṣūl al-Dīn*. [al-Qāhirah]: Dār al-Zāhid al-Qudsi, t.t.
- Bāqillānī, Abī Bakr Muḥammad bin al-Ṭayyib bin al-. *al-Tamhīd fī al-Radd ‘Alā Mulḥidah al-Mu‘aṭṭilah wa al-Rāfiḍah wa al-Khawārij wa al-Mu‘tazilah*. Al-Qāhirah: Maṭba‘ah Lajnah al-Ta’līf wa al-Tarjumah wa al-Nashr, 1947M./1366H.

_____ . *al-Inṣāf fī mā Yajib I'tiqāduhu wa lā Yajūzu al-Jahl Bih.* al-Qāhirah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 2000.

Bayḍāwī, al-Qādī Nasr al-Dīn al-. *Ṭawālī' al-Anwār Min Maṭāli' al-Anzār*, taḥqīq 'Abbās Sulaymān. Bayrūt: Dār al-Jayl dan al-Qāhirah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 1411H./1991M.

Būṭi, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al- (Dr). *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat: Wujūd al-Khāliq wa Wazīfat al-Makhlūq.* Bayrūt: Dār al-Fikr al-Mu'āsir, 1997.

Dimashqī, Yūsuf Ilyān Sarkīs al-. *Mu'jam al-Maṭbū'āt al-'Arabiyyah wa-al-Mu'arrabah.* Al-Qāhirah: Maktabah al-Thaqafah a-Dīniyyah, 1990.

Farfūr, Muḥammad 'Abd al-Laṭīf. *al-Wasaṭiyyah fī al-Islam.* Bayrūt: Dar al-Nafa'is, 1993.

Ghazālī, al-Imām Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-. *al-Munqidh Min al-Ḍalāl*, ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, cet. 4. al-Qāhirah: Maktabah al-Anjalū al-Misriyyah, 1964.

_____ . *Fadā'ih al-Bāṭiniyyāt wa Fadā'il al-Mustaḥiriyyāt.* al-Qāhirah: Dār al-Qawmiyyat li al-Ṭibā'āt wa al-Nasr, 1964.

_____ . *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn.* al-Qāhirah: Mu'assasah al-Halabī Wa al-Shurākah Li al-Nasr Wa al-Tawzi', 1967M./1387H.

_____ . "al-Qiṣṣas al-Mustaqīm". Dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986M./1406H.

_____ . "al-Risālah al-Ladunniyyah," dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986M./1406H.

Haitū, Muḥammad Ḥasan. *al-Ijtihād wa Ṭabaqāt Mujtahidī al-Shāfi'iyyah.* Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 1988.

Ḥajj Khalīfah, Muṣṭafā bin 'Abd Allāh,. *Kashf al-Ẓunūn, 'An Asāmī al-Kutub Wa al-Funūn.* Baghdād: Maktabah al-Muthannā, 1941.

Ḥamīd, 'Irfān 'Abd al- (Dr). *Dirāsāt fī al-Firāq wa al-'Aqā'id al-Islāmiyyah.* Baghdād: Matba'ah al-Irshād, 1967.

Imām, 'Abd al-Fattāḥ Imām (Dr). *Madkhal Ilā al-Falsafah.* al-Qāhirah: Dār al-Falsafah, (t.t).

Jalāl al-Dīn, Muḥammad Zayn Ibn al-Faqīh. *Bidāyah al-Hidāyah Syarah Matan Umm al-Barāhin.* Faṭānī: Maṭba'ah bin al-Halābī, t.t.

- Jazirī, ‘Abd al-Raḥmān al-. *Kitāb al-Fiqh ‘Alā al-Mazāhib al-Arba‘ah*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003.
- Jaziri, Nuran Muhammad Fathi al-. “Mushkilāt al-Qā’iyah ‘Ind al-Ashā’irah.” Disertasi sarjana, Jabatan Falsafah, Fakulti Kesusasteraan, Universiti al-Manufiah, Mesir, 1989.
- Jurjānī, ‘Alī Ibn Muḥammad, al-Sayyid al-Sharīf al-. *al-Ta‘rīfāt*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- Juwaynī, Al-Imām Ḥaramayn al-. *Kitāb al-Irshād Ilā Qawāti‘ al-Adillah fī Uṣūl al-I‘tiqād*, taḥqīq Muḥammad Yūsuf Mūsa (Dr) dan ‘Alī ‘Abd al-Mun‘im ‘Abd al-Ḥamīd. Misr: Maktabar al-Khānījī, 1950.
- Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān bin. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Bayrūt: Maktabah Lubnān, 1992.
- _____. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, cet. 3. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1996M./1417H.
- Khallikān, Ibn. *Wafayāt al-A‘yan wa Anbā’ al-Zamān*. Bayrūt: Dar Sadir, 1977.
- Madhkūr, Ibrāhīm. *al-Mu‘jam al-Falsafī*. al-Qāhirah: Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, 1983.
- Maḥmūd, ‘Abd al-Ḥalīm (Dr). *al-Islām wa al-‘Aql*, cet. ke- 4. al-Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, 1997.
- Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah. *Mu‘jam al-Falsafī*. al-Qāhirah: Jumhuriyyah Misr al-‘Arabiyyah, 1983.
- Manzūr, Muḥammad bin Mukram Ibn. *Lisān al-‘Arab*. Beirūt: Dār Ṣādir, 1955.
- _____. *Lisān al-‘Arab*. al-Qāhirah: Dār al-Hadīth, 2003.
- Mūsā, Jalāl Muḥammad ‘Abd al-Ḥamīd. *Nas‘ah al-Ash‘ariyyah wa Taṭawwaruhā*. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Banānī, t.t.
- Rāzī, Fakh al-Dīn Abī ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Umar ibn Husayn al-. *Asas al-Taqdīs fī ‘Ilm al-Kalām*, taḥqīq Muḥammad al-‘Aribī. Bayrūt: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1993.
- Rāziq, Muṣṭafā ‘Abd al-. *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah*, cet. 3. al-Qāhirah: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 1944.
- Ṣalībā, Jamīl. *al-Mu‘jam al-Falsafī Bi al-Alfaz al-‘Arabiyyah Wa al-Faransiyyah Wa al-Injilīziyyah Wa al-Lātīniyyah*. Bayrūt : Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1979.
- Ṣāliḥ, Ṣubḥī al-. *Ulūm al-Hadīth wa Muṣṭaluhu* (Bayrūt: Dār al-‘Ilm li al-Malāyin, 1984.

- Sallābī, ‘Alī Muḥammad Muḥammad al-. *al-Wasāṭiyyah fī al-Qur’ān al-Karīm*. al-Qāhirah: Muassasāt Iqra’, 2007.
- Ṣamad, Najīb al-Shaikh ‘Abd al-. “al-Bāqillānī wa Ārāuhu fī Sifāt Allāh.” Disertasi sarjana, Jabatan Akidah Dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2002.
- Sayyid, Khalid Fathi Muhammad al-. “Mushkilah Ḥuriyyah al-Irādah ‘Ind al-Ashā’irah wa al-Māturidiyyah.” Disertasi sarjana, Jabatan Falsafah, Fakulti Kesusasteraan, Universiti al-Manufiah. Mesir, 2003.
- Shāfi‘ī, Ḥasan al- (Dr). *al-Āmidī wa Ārā’uhu al-Kalāmiyyah* (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 1998M./1418H.
- Shahrastānī, Abī al-Faṭḥ Muḥammad ‘Abd al-Karīm Ibn Abī Bakr Aḥmad al-. *al-Milal wa al-Niḥal*, taḥqīq Amīr ‘Alī Mahnā dan ‘Alī Ḥasan Fa‘ūr. Bayrūt: Dār al-Ma‘rifah, 1993M./1414H.
- Siddah, ‘Alī bin Ismā‘īl. *al-Muḥkam Wa al-Muḥīt al-A‘zam*. al-Qāhirah: Maṭba‘ah Wa Maktabah Muṣṭafā al-Bābī Wa al-Ḥalabī Wa Awlādih, 1958.
- Sinan, Ḥamad dan Anjarī, Fauzī. *Ahl al-Sunnah al-Ashā’irah: Shahādah ‘Ulamā’ al-Ummah wa Adillatuhum*. Riyāḍ: Dār al-Diyā’ lil Nashr wa al-Tawzī’, t.t.
- Ṣubḥī, Aḥmad Maḥmūd (Dr.). *Fī ‘Ilm al-Kalām: Dirāsah Falsafiyyah li Arā’ al-Farq al-Islamiyyah fī Usūl al-Dīn “al-Ashā’irah”*. Bayrūt: Dār al-Naḥḍah al-‘Arabiyyah, 1985.
- Subkī, Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb Ibn ‘Alī al-. *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā*, taḥqīq Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanahī dan ‘Abd al-Fattaḥ Muḥammad Ḥulw. [al-Qahirah]: ‘Isā al-Bābī al-Halabī, 1964-1976.
- Taftāzānī, Sa‘d al-Dīn al-. *Sharḥ al-‘Aqā’id al-Nasafiyyah*, taḥqīq Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā. al-Qāhirah: Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyyah, 1988.
- Ṭaḥḥān, Maḥmūd al-. *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. al-Riyāḍ: Maktabah al-Ma‘ārif lil Nashr wa al-Tawzī’, 2010.
- Umar, Aḥmad Mukhtār (Prof Dr). *Mu‘jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mu‘āṣirah*. al-Qahirah: ‘Ālam al-Kutub, 2008.
- Zahrah, al-Imām Muḥammad Abū. *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-‘Aqā’id wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fihiyyah*. [al-Qahirah]: Dar al-Fikr al-‘Arabi, t.t.

6.2 RUJUKAN BAHASA INGGERIS

Abrahamov, Binyamin, "A Re-Examination of al-Ash'arī's Theory of "Kasb" According to "*Kitāb al-Luma*", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 2, (1989): 210-221.

Abu-Sway, Mustafa. *Al-Ghazzālī: A Study in Islamic Epistemology*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996.

Ahmad, Isham Pawan. "The Epistemology of Revelation and Reason: Two Medieval Islamic Views; al-Fārābī and al-Ghazālī." Tesis kedoktoran di di University of Edinburgh, 1998.

Ajhar, Abdel Hakim, "The Theory of the Unity of God in Juwaynī's al-Irshād." Tesis kedoktoran, Institut of Islamic Studies, McGill University Montreal Canada, 1995.

Audi, Robert. *Epistemology: a Contemporary Introduction to The Theory of Knowledge*. New York: Routledge, 2003.

_____. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Beare, John I. *Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle*. Oxford: The Clarendon Press, 1906.

Calverley, Edwin E. , "Al-Baydāwī's Matālī' al-Anzār: a Systematic Theology of Islam", *The Muslim World*, vol. 53 (1963): 293–297.

Consulting, Blanch, "Definition of LGBT", *Journal of Homosexuality* (2003).

Dawson, Graham, "Justified True Belief Is Knowledge", *The Philosophical Quarterly* (1950-), vol. 31, no. 125, (Oct., 1981): 315-329.

Dictionary of Philosophy, ed. Dagobert D. Runes, Totowa. New Jersey: Little-Field, Adams & Co., 1982.

Ensiklopedia of Islam, eds. B. Lewis, V.L. Menage, Ch. Pellat dan J. Schanct. Leiden: E.J. Brill, 1955.

Freeman, Gerald S. dan Clarence, C. S.. *Social Research and Social Policy*. New Jersey: T.P., 1970.

GhaneaBassiri, Kambiz, "The Epistemological Foundation of Conceptions of Justice in Classical Kalam: A Study of 'Abd al-Jabbār's *al-Mughnī* and Ibn al-Bāqillānī's *al-Tamhīd*", *Journal of Islamic Studies*, 19: 1, (2008): 71-96.

_____. "A Window of Islam in Būyid Society: Justice and Its Epistemological Foundation in the Religious Thought of 'Abd al-Jabbar,

- Ibn al-Baqillani and Miskawayh.” Tesis kedoktoran, Havard University Cambridge, Massachusetts, 2003.
- Halkin, A.S, “The Ḥashwiyya”, *Journal of the American Oriental Society*, bil. 54, no. 1 (Mar 1934): 1-28.
- Jarrat, Susan C., “The First Sophists and the Uses of History”, *Rhetoric Review*, Vol. 6, No. 1 (Autumn, 1987): 67-78.
- Kafrawi, Shalahudin. “Necessary Being in Islamic Philosophy and Theology: Study of Ibn Sīnā’s *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* and Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta’akhkhirīn*.” Tesis kedoktoran, Binghamton University, State University of New York, 2004.
- Khan, Abraham Habibullah. “A Comparison of the Issue of Free-will as in Seen in al-Ash’ari and Luther.” Disertasi sarjana, McGill University, 1971.
- Lacey, A. R. *A Dictionary of Philosophy*, cet. ke-3. New York: Routledge, 1996.
- Makdisi, George, “Ash’ari and the Ash’arites in Islamic Religious History I”, *Studia Islamica*, no. 17, (1962): 37-80.
- _____, “Ash’ari and the Ash’arites in Islamic Religious History II”, *Studia Islamica*, no. 18 (1963): 19-39.
- Mohd Fakhrudin bin Abdul Mukti, “The Early Study of Kalām in the Malay World”, *Jurnal Usuluddin* 28 (2008): 51-78.
- Mohd Radhi Ibrahim, “The Genesis of Epistemology in Islamic Theology”, *al-‘Abqari*, vol. 1 (2011): 21-32.
- _____, “The Theology of Knowledge: A Study on the Definition of Knowledge Among The Early *Mutakallimūn*”, *Jurnal AFKAR* 12 (2011): 1-20.
- Mohd Zaidi Ismail. *The Sources of Knowledge in Al-Ghazali’s Thought: A Psychological Framework of Epistemology*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2002.
- Much Hasan Darajat. “Al-Baqillani’s Concept of Devine Speech in Relation to the Issue of the Createdness of the Qur’an: With Special Reference to His *al-Taqrīb Wa Al-Irshād*.” Disertasi Sarjana, ISTAC, 2009.
- Munīr Ba’albakī. *al-Mawrid: A Modern English – Arabic Dictionary*, cet. 2. Beirut: Dār al-‘Ilm Lil-Malāyen, 2000.
- Nurbaethy, Andi. “Development of al-Ghazālī’s Concept of the Knowledge of God in his Three Later Works: ‘*Iḥyā*’, ‘*al-Munqidh*’, and ‘*Iljām al-‘Awām*’”. Disertasi sarjana, McGill University, 1999.
- Osman Bakar. *Classification Of Knowledge in Islam*. Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1998.

Peters, Johannes. *God's Created Speech: A study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qādī l-Quḍāt Abū l-Ḥassan 'Abd al-Jabbār bin Aḥmad al-Hamadānī*. Leiden: E.J Brill, 1976.

Reese, William L. *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, cet. ke-3. New Jersey: Humanities Press, 1980.

Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden • Boston: Brill, 2007.

Shihadeh, Ayman, "From al-Ghazali to al-Razi: 6th/12th Century Development in Muslim Philosophy Theology", *Jurnal Arabic Sciences and Philosophy*, bil. 15 (2005): 141-179.

Syed Muhammad Naquib al-Attas. *A Documentary of the Hujjat al-Siddiq al-Din al-Raniri*. Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan, 1986.

_____. *Prolegomena to The Metaphysics of Islam: an Exposition of The Fundamental Elements of The Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 2001.

_____. *The Oldest Known Malay Manuscript: a 16th Century Malay Translation of the 'Aqā'id of al-Nasafī*. Kuala Lumpur: Jabatan Penerbitan Universiti Malaya, 1988.

The New Encyclopedia Britannica, edisi 15. USA: Encyclopaedia Britannica, Inc, 1998.

Wacker, John G., "A Definition of Theory: Research Guidelines For Different Theory-Building Research Methods In Operations Management", *Journal of Operations Management* 16 (1998): 361-385.

Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology: an Extended Survey*, 2nd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.

_____. *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: University Press Ediburgh, 1973).

6.3 RUJUKAN BAHASA MELAYU

A. Kadir Sobur. "Teologi al-Ash'ari dan Pengaruhnya Terhadap Masyarakat Islam Provinsi Jambi Indonesia." Tesis kedoktoran, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2005.

Abdul Karim Ali dan Mohd Roslan Mohd Nor. *Islam Liberal: Isu dan Cabaran*. Petaling Jaya, Selangor: Persatuan Ulama' Malaysia, 2009.

Abdul Rahman Haji Abdullah. *Pemikiran Islam di Malaysia Sejarah dan Aliran*. Kuala Lumpur dan Pulau Pinang: Dewan Bahasa dan Pustaka dan USM, 1998.

_____. *Wacana Falsafah Ilmu: Analisis Konsep-Konsep Asas dan Falsafah Negara*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd., 2005.

Abdul Shukor Husin. "Asyaari dan Manhajnya." Dalam *Spektrum Falsafah Islam*, ed. Ibrahim Abu Bakar. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994.

_____. *Ahli Sunah Waljamaah Pemahaman Semula*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1998.

Ahmad 'Azam Mohd Shariff, "Prosedur Pendakwaan Jenayah Syariah: Analisis ke atas Peruntukan Undang-undang di bawah Akta Prosedur Jenayah Syariah (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1997 dan Akta Keterangan Mahkamah Syariah (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1997", *Jurnal Undang-undang dan Masyarakat*, bil. 15, (2011): 1-18.

Al-Imām Abū Hāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī. *Penyelamat Dari Kesesatan*, terj. Abdulfatah Haron Ibrahim, cet. 2. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997.

Alias Azhar, "Usul Fiqh sebagai Metod Penyelidikan Syariah", *Journal of Ethics, Legal and Governance*, bil. 4, (2008): 53-68.

Che Zarrina Sa'ari dan Mohd Kamil Hj. Ab. Majid, "Epistemologi Islam Menurut Ibn Khaldun", *Jurnal Usuluddin*, bil. 12 (Disember 2000): 73-94.

Che' Razi Jusoh, "Tradisi Penulisan Kitab Sharah Dalam Kerangka Aqidah Asha'irah: Rujukan Khusus Kepada Kitab-Kitab Syarah Melayu" (makalah, Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan II, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 20-22 Julai 2010).

Engku Hassan Engku Wok Zin dan Mohd Fauzi Hamat, "Pengaruh *Umm al-Barāhin* Karangan al-Sanūsī dalam Penulisan Karya Akidah di Alam Melayu", *Jurnal Usuluddin* 30 (Julai – Disember 2009): 1-31.

- Esa bin Khalid, "Kajian Perbandingan Antara Pemikiran al-Ghazālī dan Ibn Rushd Dalam Falsafah Sains." Tesis kedoktoran, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2004.
- Fadzlullah Hj. Shuib. *Kecemerlangan Ilmu Dalam Sejarah dan Tamadun Islam: Penginstitusian Ilmu di Zaman Abbasiyah 750 – 1258 M.* Kuala Lumpur: Pustaka Warisan, 1995.
- Franz Rosenthal. *Keagungan Ilmu*, terj. Syed Muhammad Dawilah Syed Abdullah. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997.
- Ghazali Basri (Dr.). "Di Sekitar Permasalahan Ilmu." Dalam *Faham Ilmu, Pertumbuhan dan Implikasi*, ed. Mohd Idris Jauzi. Kuala Lumpur: Nurin Enterprise, 1990.
- Hamid Fahmy Zarkasyi, "Worldview Sebagai Asas Epistemologi Islam", *Majalah Islamia*, thn II, no. 5 (April-Jun 2005): 9-20.
- Harun Nasution. *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 2008.
- Hasrina Mustafa, "Kaedah Eksperimen Dalam Penyelidikan Komunikasi di Malaysia: Mengapa Terus Terpinggir?", *Jurnal Pengajian Media Malaysia*, jil. 12, no. 1 (2010): 77-89.
- Ibrahim Abu Bakar. "Juwayni dan Hakikat Ilmu." Dalam *Spektrum Falsafah Islam*, ed. Ibrahim Abu Bakar. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994.
- _____. "Epistemologi dalam Perspektif Mutakallimun." Dalam *Islam Akidah dan Kerohanian*, ed Zakaria Stapa dan Mohamed Asin Dollah. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2001.
- Imam Barnadib. *Arti dan Metod Sejarah Pendidikan*. Yogyakarta: T.P., 1982.
- Ismail Che Daud. *Tokoh-tokoh Ulama' Semenanjung Tanah Melayu* (2), cet. 2. Kota Bharu: Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan, 2007.
- Kamaruddin Haji Saleh. "Konsep Ilmu Menurut Perspektif a-Baqillani." Dalam *Islam di Era Globalisasi*, ed Jaffary Awang et al. Bangi: Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2009.
- Khadijah Mohd Khambali @ Hambali, "Analisis Kalimah Allah Menurut Perspektif Ahl Sunnah Wa Al-Jamaah" (makalah, Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan II, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala lumpur, 20-22 Julai 2010).
- Khalif Muammar A. Harris, "Pseudo-Salafi, Ekstremisme dan Keruntuhan Autoriti" (makalah, Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan II, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala lumpur, 20-22 Julai 2010).

M. M. Shariff. *Sejarah Islam Dari Segi Falsafah*, terj. Khidmat Terjemah Nusantara (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994).

Maḥmūd, ‘Abd al-Ḥalīm (Dr). *Islam dan Akal*, terj. Mohd Fakhrudin Abd Mukti. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995.

Mat Rofa Ismail. *Mantik, Matematik dan Budaya Ilmu: Pendekatan Bersepadu dalam Tradisi Pengajian Islam*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1994.

Mohamad Khairi Mohd. Yusoff. “Epistemologi Islam Menurut Iqbal.” Disertasi sarjana, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2008.

Mohd Farid Mohd Shahrar, “Asas-Asas Akliyah Dalam Teologi Islam: Analisa Terhadap Beberapa Pemikiran Kalam Fakhr al-Dīn al-Rāzī”, (makalah, Seminar Sains dan Teknologi dalam Tamadun Islam, ASASI, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 21 Febuari 2009).

Mohd Fauzi bin Hamat, “Penghasilan Karya Sintesis Antara Mantik dan *Uṣul al-Fiqh*: Rujukan Kepada Kitab *al-Mustasfā Min ‘Ilm al-Uṣūl*, Karangan al-Imām al-Ghazzālī (m. 505H./1111M.)”, *Jurnal Afkar*, bil. 1 (Jun 2000): 123-238.

_____, “Format *al-Burhān* dalam Tradisi Pengajian Mantik: Analisis Terhadap Teks Kitab *al-Mustasfā Min ‘Ilm al-Uṣūl*, Karangan al-Imām al-Ghazzālī”, *Jurnal Afkar*, bil. 4 (Mei 2003): 103-144.

_____, “Pemasukan Elemen ‘*Ilm al-Kalām* Dalam Penghuraian Kaedah Mantik: Analisis Terhadap Percubaan al-Ghazzālī”, *Jurnal Usuluddin* 17 (Jun, 2003): 1-14.

_____. “Metod Pendalilan *al-Burhān* Dalam Pemikiran Logik dan Kepentingannya Dalam Pembangunan Ummah Berfikiran Kritis”, ed. Mohd Fauzi Hamat et al. *Pemikiran Islam dan Cabaran Semasa*. Kuala Lumpur: Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, APIUM, 2004.

Mohd Hamidi Ismail. “*Af‘āl Allah* Menurut al-Jurjānī (m.816H./1413.): Kajian dan Terjemahan Teks Terpilih Dari *Syarḥ al-Mawāqif*.” Disertasi sarjana, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2011.

Mohd Nizam Sahad. “Pemikiran dan Pemahaman Masyarakat Melayu Kuala Lumpur Terhadap Persoalan Ilahiyyat Dalam Akidah Ahl al-Sunnah Wa al-Jama’ah.” Tesis kedoktoran, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2007.

Mohd Radhi Ibrahim, “*Kalām Allah*: Tumpuan Terhadap Penghujahan al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār”, *Jurnal AFKAR*, bil. 1 (Jun 2000): 1-10.

_____, “Hubungan Antara Dhāt dan Sifat Allāh Menurut Para Mutakallimun” *Jurnal AFKAR*, bil. 2 (Jun 2001): 1-16.

_____, “*Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawd fī ‘Ilm al-Kalām* Karangan Imam al-Asy‘ari: Terjemahan Teks”, *Jurnal AFKAR*, bil 4, (Mei 2003): 1-28.

Mohd Zaidi Ismail, “Keraguan Sebagai Penjana Pengetahuan dan Pemacu Utama Kemajuan: Satu Kritikan Pendahuluan”, *Jurnal al-Hikmah*, bil 1, thn. 7 (2001): 14-24.

_____. *Aqal dalam Islam: Satu Tinjauan Epistemologi*. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2016.

Mudasir Rosder. “Masalah Uluhiyyah Dalam Aliran Asha’irah dan Kesannya Dalam Pengajian Akidah di Johor.” Tesis kedoktoran, Fakulti Usuluddin, Akademi Islam, Universiti Malaya, 1993.

Muhammad Rashidi bin Haji Wahab dan Mohd Faizul bin Azmi, “Kedudukan Hadis *Ahad* Dalam Akidah”, *Jurnal HADIS: Jurnal Ilmiah Berimpak*, bil. 4 (Disember, 2012): 95-108.

Muhammad Zainiy Uthman. “Latāif al-Asrār Li Ahl Allāh al-Atyar Karangan Nūr al-Ḍīn al-Ranīrī: Satu Tinjauan Epistemologi Dalam Falsafah Epistemologinya.” Dalam *Pengajian Sastera dan Sosiobudaya Melayu Memasuki Alaf Baru*, ed. Hashim Awang et al. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, 1998.

Mustafa Abu-Sway. *Al-Ghazzaliyy: Kajian Epistemologi Islam*, terj. Wan Mohd Azam Mohd Amin. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2004.

Nik Azis Nik Pa, “Penggunaan Teori dan Kerangka Teori dalam Penyelidikan Pendidikan Matematik” *Jurnal Masalah Pendidikan* no. 1, bil. 26 (2003): 29-61.

Nik Kamal Wan Muhammad. “Konsep Uluhiyyah Menurut Abu Mansur ‘Abd al-Qahir al-Baghdadi.” Disertasi sarjana, Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2003.

Ninian Smart. *Falsafah Dunia (World Philosophies)*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Berhad, 2009.

Noresah Bt Baharom et al. (ed.). *Kamus Dewan Edisi Keempat*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005.

Osman Bakar, “Beberapa Aspek Falsafah Ilmu: Konsep, Definisi, Pengelasan dan Penggunaan”, *Jurnal Akademi Sains Islam Malaysia (Kesturi)* 5, bil. 2 (Disember 1995): 7-25.

Rahimin Afandi Abdul Rahim, “Epistemologi Hukum Islam: Satu Pengenalan”, *Jurnal Usuluddin*, bil. 15 (Julai 2002): 53-72.

Rawiyah Bt Hj. Md Junoh. “Manhaj Imām al-Ash‘arī Tentang Sifat Allah S.W.T: Suatu Kajian Terhadap Kitab *al-Ibānah ‘An Uṣūl al-Diyānah*.” Disertasi

- sarjana, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2001.
- Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī. *Huraian al-Aqaid al-Nasafiyyah*, terj. Mohamad Hilmi Marjunit et al. Rawang, Selangor: Awal Nahdah Resources, 2017.
- Soetandyo Wignjosoebroto. "Pengolahan dan Analisis Data." Dalam *Metod Penelitian Masyarakat*, ed. Koentjaraningrat. Jakarta: P.T Gramadia, 1991.
- Syamsul Bahri Andi Galigo. *Beberapa Isu Dalam Pemikiran Islam*. Bandar Baru Nilai, Negeri Sembilan : Universiti Sains Islam Malaysia, 2007.
- Syed Muhamad Dawilah al-Edrus. *Epistemologi Islam: Teori Ilmu Dalam al-Qur'an*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2007.
- _____, "Dewesternisasi Ilmu," *Jurnal Terjemahan Alam & Tamadun Melayu*, bil. 1, no. 2 (2010): 3-20.
- Syed Shahrman Syed Ali. "Pemikiran al-Juwaynī Tentang Ketuhanan Terjemahan dan Analisis Bahagian *al-Ilahiyyāt*, Kitab *Luma' al-Adillah*." Disertasi sarjana, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2011.
- Syeikh Daud bin Syeikh Abdullah al-Fatani. *al-Durr al-Thamīn fi 'Aqāid al-Mukminīn* (Mutiarā Berharga Pada Menyatakan Akidah Orang yang Beriman)", *tahqīq* Abdul Wahab bin Mohd Saleh (Dr). Putrajaya: JAKIM, 2003.
- Tsuroya Kiswati. *Al-Juwayni: Peletak Dasar Teologi Rasional Dalam Islam*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2002.
- Wan Adli Wan Ramli, "Menangani Cabaran Liberalisme dalam Kalangan Muslim Berdasarkan Konsep Ijmak", *Jurnal Usuluddin* 40 (Julai – Disember 2014): 27-49.
- Wan Mohd. Nor Wan Daud. *Konsep Ilmu Dalam Islam*, terj. Rosnani Hashim. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994.
- _____. *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas: Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2005.
- _____ dan Khalif Muammar, "Kerangka Komprehensif Pemikiran Melayu Abad ke-17 Masihi Berdasarkan Manuskrip *Dūrr al-Farā'id* Karangan Sheikh Nurudin al-Rānirī", *Sari - International Journal of the Malay World and Civilization* (2009): 119-146.
- Yusuf al-Hajj Ahmad. *Sains Moden Menurut Perspektif al-Quran dan as-Sunnah*. Johor Bahru: Perniagaan Jahabersa, 2010.

Zainorah Binti Kadri. "Elemen Pemikiran Kritis Menurut Perspektif al-Qur'an: Kajian Surah al-Rum." Tesis kedoktoran, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2015.

6.4 RUJUKAN LAMAN WEB

<http://en.wikipedia.org/wiki/Malaysia> 26 Oktober 2010

<http://islamlib.com/gagasan/pluralisme/tentang-truth-claim-dalam-agama-agama/>
17 April 2017.

<http://prpm.dbp.gov.my/Cari1?keyword=salaf> 17 Februari 2018

http://www.bbc.com/news/world-us-canada-40480386?ocid=socialflow_facebook&ns_mchannel=social&ns_campaign=bbcnews&ns_source=facebook 3 Julai 2017.

<http://www.dictionary.com/browse/pseudo?s=t> 17 Februari 2018

http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1260258249444&pagename=Zone-Arabic-News/NWALayout 3 Mac 2010

<http://www.sistersinislam.org.my/print.php?news.225> 26 Oktober 2010

<https://en.wikipedia.org/wiki/Kerman> 22 Februari 2017.